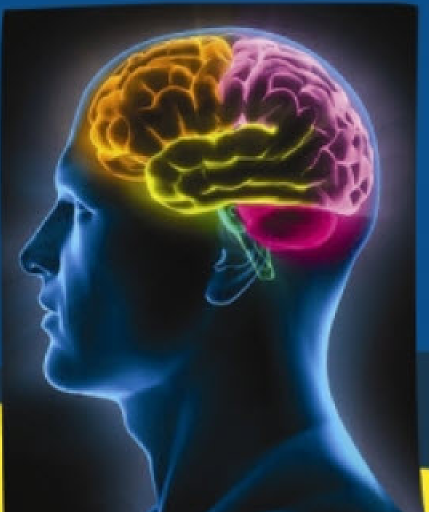
إتجاهات العقل

دراسة في مدارس وآراء العقل، ومناهج التفكير العقلي



حيدر الباوي

إتجاهات العقل

دراسة في مدارس وآراء العقل، ومناهج التفكير العقلي

حيدر الباوي

مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة

الطبعة الأولى

١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م


بسم الله الرحمن الرحيم

من أهداف مركز عين:

مركـز "عـين" للدراسـات الفكريـة المعـاصرة، يعنـى بتفـاعلات الواقـع الإسـلامي، ويحـاول أن يؤصـل للحلـول والمقترحـات تجـاه مشـكلات الإنسـان المعاصر..

كـما وينطلـق مـن رؤيـة راسـخة بقابليـة الحضـارة الإسـلامية عـلى قيـادة الحيـاة وتقـديم نمـوذج يتناسـب مـع احتياجـات العصـر مـن غـير أن ينقطـع عن أصوله ومنطلقاته وثوابته..

يسـعى المركـز ضـمن بـرامج بحثيـة وهمـوم ثقافيـة ودورات لكتابـة البحـوث وتصـديرها، لتعزيـز الـوعي الاجتماعـي بقضـايا الثقافـة والأفكـار ومناقشـة مطـاريح التخلـف والتسـيد لقـيم غـير أصـيلة في المجتمع..

لـيس مـن أهـداف المركـز أو مطاريحـه الاعتنـاء بالتبشـير الطـائفي، ويـؤمن أن مـا يحـدث اليـوم هـو طائفيـة سياسـية تسـعى لتجيـير كـل الـدين والإنسـان في أتـون معركـة مصـالح دنيئـة.. ولا ممـانع مـن دراسـات تنطلـق مـن التسـامح في التعـايش والإيمـان بمشـتركات الإنسـان دون إلغـاء الآخـر مـع الاحتفـاظ بالرصانة العلمية وشروطها..

كـما يـؤمن المركـز أن الحلـول الإسـلامية تنطلـق مـن جـذورها المناسـبة، ولهـذا فهـي تحـاول التأسـيس مـن منطلقـات اسـلامية خالصـة، بعيـداً عـن كـل التحيزات المحيطة..

الإهداء

إلى أمي..

التي غذتني المحبة و الحنان و الطيب،

وقدمت لي و لعائلتنا الكثير.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

ووالحمد لله رب العالمين، و صل الله على سيدنا محمد، وآله الطاهرين، وصحبه المنتجبين، وعلى جميع الأنبياء والمرسلين.

منذ مدة يجذبني هاجس الكتابة إلى المحاولة، ألا أني متوقف خوفا من خوض هذه المغامرة الصعبة. وما غلبني على هذا الهاجس هو إعتبار أن الكتابة محاولة، وبالتالي ممكن للأنسان أن يَلجها ليطور قابليته هذه، مهما كان لديه نقوصات، بغية التطوير وإنتظار النقود ومواجهة الكسل و هواجس النفس التي تدعو إلى لتخوف.

أتى موضوع هذا الكتاب كتدوينات وملاحظات حول قرائتي الأخيرة لبعض كتابات وآراء مدارس العقل ونظرية المعرفة، و بعد إدراك أهمية هذا الموضوع الذي تم الإهتمام به بشكل أساسي على طول تاريخ المعرفة البشرية، وحاضراً ليتم إعتباره الأساس الذي ينطلق منه الجدل المعرفي بشكل عام، ثم موجة الشك الجديدة و الإلحاد والتي هي الأخرى تتحرك وفق هذه المنطلقات، فإذا ما تم التأسيس إلى أرضية معرفية دقيقة يمكن عندها أن نُوجد أرضية مشتركة للتفاهم والحوار وقواعد ومنهجية تساهم في رفد المعرفة، وتدعم رؤية ناهضة لمشروع فكري عام يقوم على فهم دقيق للعقل و منظومة معرفة تحتوي مسائل الفكر والحياة.

كما الأمم لا يمكن أن تنهض إلا من خلال إصلاح العقل أو النظرة إليه وإلى منظومته المعرفية. فهذه هي القاعدة التي إن كانت صالحة وفيها مقومات النهوض، يمكن أن تمثل قاعدة إنطلاقة للنهضة في واقع الحياة

عموما. أما لو أردنا ان نحلل أس أسباب التخلف في كل أمة فإننا لابد أن نرجع في ذلك إلى العقل، والمنظومة المعرفية التي تحكمه، وهذا ما سنتكلم عنه تفصيلا في بحوث الكتاب، لنثبت أن الأمم لا يمكن أن تنهض إلا من خلال إصلاح منظومة العقل نفسها. وعندما نرجع إلى التاريخ نجد أن كل أمة نضج لديها العقل والتفكير العقلي والعقلانية، كانت أمة ناهضة حضاريا وكلما خمدت عندها أنوار العقل والتفكير العقلي تراجعت حضاريا وتخلفت ودخلت عصر الإنحطاط الحضاري والظلام وسبات المعرفة أو جمود التفكير.

ولهذا أيضاً أعتمدت في الكتاب النظرة التاريخية للمدارس متوخيا التسلسل الزمني إلى حد ما في طرح و تحليل مدارس العقل والتفكير العقلي ومن تناولت العقل، فكان الكتاب في جانب مسألة العقل والعقلانية والتفكير العقلي، تاريخي بقدر ما هو فكري، وفكري بقدر ما هو تاريخي. نظراً لأهمية البعد التاريخي في دائرة مفهوم العقل والنزعة العقلية. خصوصاً في هذه المسائل التي لا يمكن طرحها بشكل شمولي أو على الأقل لا يمكن الوقوف على أسسها بدقة من غير الإرجاع التاريخي. فتاريخ مسالة العقل من أهم بحوثه وتدخل كعنصر أساس في الإحاطة المعرفية الدقيقة في به.

ومما لابد أن أنوه إليه هو أن مواضيع الكتاب مختلفا إلى حد ما في طرق الطرح وأساليبها، لإن بعض الأفكار كتبت بأزمنة متفاوتة وظروف مختلفة وتم مراجعتها فيما بعد بشكل متقطع، فكان إلى حد ما هناك إختلاف في أسلوب الطرح. كما أن الطابع العام للكتاب الذي تنوع ما بين الطرح

التاريخي للمدارس وتحليل افكارها ونقدها الى حد ما، وكذلك مراجعتي لبعض مواضيع الكتابة زيادة وحذف وإضافة مما يجعل إختلاف نسبي في جودة الطرح بين موضوع وآخر، جعل هذا النوع من الإختلاف في الأسلوب واضحا بين مواضيع الكتاب.

الكتاب بشكل عام يعتمد على طرح المدارس التي درستها هنا بشكل موضوعي إلى حد ما، ثم تحليل ثم نقد بنسبة أقل. فالنقد كان هو الجانب الأقل حسب مقتضيات الكتاب، وما امتلك من و ؤية نقدية ممكنة لمستوى فهمي لكل مدرسة وفهم لعناصر الخلل التي يمكن تناولها وطرحها بشكل مقارن دقيق.

ثم لا بد أنوه أيضا إلى إن هذا الكتاب صحيح أنه يدرس مسألة العقل والتفكير العقلي. ولكني وجدت إن هناك مدارس لها إرتباط وثيق في مبحث العقل. مثل مدرسة التجريب من أقصى شمالها الحسي إلى أقصاه يمينها العقلي، و كذلك المعرفة الدينية. ولهذا أعتمدت أحيانا في طرح المدرسة التجريبية وآراء مفكريها، كما تناولت طرح المعرفة الدينية في مباحث متنوعة في الكتاب، بما يضمن إحاطة موضوعية لإتجاهات العقل.

فالمدرسة التجريبية كانت ولا تزال تخوض هذا الجدل العميق والحوار مع مدرسة العقل في الفلسفة وجميع حقول المعرفة الأخرى، وكذلك المعرفة الدينية التي أهتمت بالعقل، و زاحمت المدارس كي تطرح رؤيتها له. ومن هنا لابد أن نطرح أفكار كل من الإتجاهين ليكون البحث أكثر شمولية ودقة.

أما النظرة الإجمالية للكتاب فهو جدل العقل بين الإتجاه العقلي والعقلاني وبين الإتجاه التجريبي الحسي المادي، أي: الإتجاه الأحادي ببعده الواقعي من غير النظر إلى بعده الآخر و هو العقل.

كما حاولت كثيرا أفسر العقل و حدوده ما بين الإطناب المثالي فيه إلى أقصى الدعاوى التي ركنت إلى العقل في تحصيل المعرفة، والذاتية التي جردت المعرفة من بعدها الواقعي، وبين حدوده على إنه في دائرة التجربة و العلوم الإنسانية التي تبحث الظاهرة و المعاني اللفظية التي يكتنفها النص ليس إلا أداة إستكشاف وتتبع، لا تؤسس ظواهر خارج الحقيقة الموضوعية في الأشياء ولا يمكن أن تُسقط معاني على النص.

ملاحظة أخيرة الكتاب للقراء من الطبقة المتوسطة، فهو إعتمد طرح الأفكار بهذا المستوى كي يكون متسير الإطلاع للقراء. ولم أعتمد فيه الإشكالية التي تكون أعمق من هذا المستوى الطبيعي لغالب الطبقة المثقفة.

حيدرالباوي

تمهيد

العقل و العقلانية

إن تاريخ مسالة العقل - كما سنبين - بدأت منذ بدايات التفكير البشري في فجر التاريخ، هذا وان لم يحدد له نقطة بداية، فالتفكير ملازم لشخصية الانسان. ومن هنا يمكن ان نقول ان مسالة التفكير بدات مع بداية تاريخ الإنسان نفسه. ولكن يمكن طرح بداية للمسالة حسب إمكانات إلتقاط البدايات هذه في التاريخ الإنساني.

اما التفكير العقلي بمعناه الفلسفي فقد أرخَ له بعض الباحثين ما قبل حضارة اليونان، والتراث الفلسفي الذي ورد عن فلاسفة اليونان ليعتبر انه كانت هناك حضارات تهتم بالتفكير العقلي اهمها حضارة الفرس او الاسكندريين. الا اننا لو اردنا ان نرجع الى تراث واضح دقيق في التفكير العقلي خصوصا الفلسفي فسنراه قد بدا عبر ما ورد من تراث فلسفي عقلي من اليونان قبل الميلاد الذي بدا من عصر السفسطة الى ان تم التحول الكبير على يد سقراط ثم افلاطون حتى اتى عصر ازدهار الفلسفة والبحث العقلي بشكل منهجي دقيق على يد ارسطو. ثم تطورت الفلسفة على نحو من الحراك الفلسفي والفكري - جدلا بين الاراء هذه وما تم طرحه من جديد في الساحة الفلسفية - عبر مراحل التاريخ واطوار الزمان وتكون الحضارات جيلا بعد جيل.

فكان الحراك الفلسفي الذي بدا بشكل واضح كما اسلفت منذ حضارة اليونان وفلاسفتها الكبار تطور البحث العقلي بشكل عام والفلسفي بشكل خاص لياخذ مداه في حركة تاريخ الانسان على المعمورة. فخمد التوهج

العقلي في حضارة اليونان ليستلم زمام المبادرة الحضارية المسلمون الذين تلقفوا الفلسفة اليونانية ثم طوروها ووسعوا من مسائلها لتصل الى سبع مائة مسالة حتى عصر صدر المتالهين في القرن الحادي عشر هجري والقرن السابع عشر ميلادي ، بعدما وردت من اليونان مائتا مسالة.

ففي الوقت الذي خمدت انوار العقل في حضارة اليونان والعالم توهجت هذه الانوار في الشرق عند المسلمين، الى ان تخلى المسلمون عن العقل والفلسفة ثم خفت نور العقل وضعف المسلمون نتيجة الضعف الحضاري والخمول النهضوي. لنشهد نهضة جديدة في الغرب تقوم على نقد الذات ودراسة تراثات الاولين من اليونانين وغيرهم، وكان من اهم هذه التراثات التي ساعدت في النهضة الغربية هو التراث الاسلامي لنرى أسماء علماء وفلاسفة ونقاد مثل ابن سينا وابن رشد وغيرهما كثير في تاريخ النهضة وعملية الإصلاح.

أما البحث في ذات العقل وتسليط الضوء عليه ودراسته كمسالة مستقلة فكان على يد ارسطو وكتابه المعروف (في النفس) هذا الكتاب القيم الذي كان بداية انطلاقة البحث في العقل وحقيقته وحدوده وقدراته في الكشف عن الحقيقة وقيمة المعرفة العقلية الكتاب الذي كان ولا يزال مدار البحث والنقد والمراجعة والذي تمت عليه الكثير من الشروح والتعليقات.

هذا الكتاب وان كان مهتما في دراسة النفس الانسانية ككل الا ان العقل من اهم مميزات الانسان التي أعطاها أهمية في الكتاب. فالعقل ميزة الإنسان عن باقي المخلوقات الاخرى. فالنفس يشترك فيها كل كائن حي من نبات وحيوان ولهذا نرى ارسطو قد ذكر هذه الانفس بشكل تفصيلي الى ان

يصل الى النفس الانسانية وميزتها الذاتية وهي العقل او القوة العاقلة او النفس الناطقة كما يسميها اي النفس المفكرة العاقلة. كما انه قد عرف الانسان كما هو معروف ومتداول (حيوان ناطق) اي حيوان امتاز بالتفكير ومن هنا بدا دراسة النفس الانسانية والعقل. ولا نريد ان نسبق البحث ونستعجل الموضوعات قبل ان نتسلسل في البحث عبر مواضيع الكتاب.

ثم اتت الافلاطونية المحدثة فاعادت البحث العقلي الى المقدمة على اساس من الجدل بين الاراء خصوصا اراء كل من افلاطون وارسطو وطرحت رؤيتها وفق الجمع بين الاراء ميلا الى ثنائية افلاطون اي (ثنائية النفس والجسد) ونظرية الفيض الافلاطونية والمثل الكلية التي تبناها جمعا بين هذه الاراء وبعض اراء ارسطو التي تم رفض البعض منها خصوصا القول باحادية (النفس الجسد) وانمهما وجود واحد بنحو من الاتحاد وعدم خلود الروح ووجودها الاستقلالي عن الجسد. اما الكثير من افكار ارسطو فقد تم اخذها بعد التنقيح خصوصا في تفسير العقل الفعال وكيفية كسب المعرفة عن طريق الحواس ونمو المعارف عبر جدلية الحواس والقبليات العقلية الاولية الفطريات والبديهيات. هذا النسق المعرفي العبقري لارسطو قدم بعدها لتاسيس معرفة (ابستملوجيا) على نوع من هذا الجمع بين الاراء،

واعتباره من قبل فلاسفة الافلاطونية المحدثة انه الجمع المعرفي الادق حيث يقوم على الجمع بين الاراء بنوع من التنقيح والنقد اي جمع علمي يقوم على نقد الافكار وقبول ما ينسجم مع متبنيات المدرسة العام بشكل مدروس.

وهكذا استمر التفكير العقلي و مبحث العقل وتطور عند المسلمين اكثر بنحو من الجمع بين اراء الاقدمين من الفلاسفة خصوصا افلاطون و ارسطو ثم اراء الافلاطونية المحدثة والاراء التي تكونت بعد نمو التفكير العقلي لدى المسلمين. هذه النزعة العقلية التي بدات منذ النشاة الاولى لتاريخ لمسلمين ببركة الدفع القرئاني للتفكير و التعقل و التأمل و تقديس العقل و الحث على استخدامه بشكل صحيح عبر آياته الكثيرة التي حثت على العقل و التعقل و التفكير و التفكر و التامل و الاعتبار الخ ....

ثم نشاة التفكير العقلي لدى المسلمين كضرورة تفكير كل انسان خصوصا عندما تكون له حضارة و نمط حياة يقوم على منهج او نظام واختلافات تحتاج الى تدعيم المتبنيات بشكل مقنع مقبول و الدفاع عن هذه المتبنيات. فكانت نشاة التفكير الكلامي الذي بدوره ساعد كثيرا في نشاة التفكير الفلسفي او تهيئة الارضية العقلية لتقبل الاراء الفلسفية التي وردت فيما بعد مع بدايات القرن الهجري الثاني. فدخلت الترجمات الاولى للحضارة الاسلامية، و تلقفها الكثير من الدارسين وبدات النشاة الفلسفية في دائرة الاسلام. البداية كانت مع بداية حكم العباسيين توسعت اكثر الترجمات ومباحث العقل والمدارس وازدهرت في زمن المامون وبعده المعتصم، ثم ولدت اول فيلسوف اسلامي يدرس الفلسفة بمعناه الاصطلاحي وهو الفيلسوف الكندي وهكذا بعده الفارابي ثم ابن سينا ثم ابن رشد مع الكثير من الاسماء التي ساذكرها عبر مباحث الكتاب مما يناسب المنهج و التسلسل التاريخي الى حد ما.

البحث العقلي والفلسفي خصوصا مر بمراحل ثم مخاضات متاثرة بتوجه الحكام والسلاطين الى هذا الحقل من المعرفة ونظرته للبحث العلمي ومدى تفهمه للخلاف وطموحه للسيطرة على نمط التفكير.

ففي الوقت الذي نشهد ازدهار البحث العقلي والعلوم في زمن حاكم كالمامون مثلا والمعتصم نشهد من جانب اخر خمول مبحث العقل وخمول له مع حاكم اخر له موقف اخر من العلوم، اما نتيجة الخوف من التفكير الحر او تاثرا بالنمط الفكري لبعض الفقهاء والمحدثين الذين لا يميلون الى العقل ويجمدون على النص او الميل الى الهيمنة على حركة العلم كي يجير كل شيء من اجل النفوذ والسلطة وشرعنة وجوده، او البعض من الممارسات الجائرة والغير مشروعة مستخدما في ذلك البعض من فقهاء البلاط ومحدثي السلطان ووعاظ السلاطين الذين كان لهم دور كبير في تدعيم مظاهر الانحطاط الحضاري والتخلف المعرفي والفكري.

ومع كل هذه المخاضات استمر التفكير العقلي ومباحث العقل ليشهد تطورا كبيرا عند ابن سينا الذي اهتم كثيرا في دراسة النفس عبر فصول من كتب او كتب مستقلة ورسائل فلسفية، ثم اتى بعده ابن رشد الذي التزم افكار ارسطو وشرحها وتوقف عليها كثيرا ولم يخرج على اراء ارسطو الا في بعض الجزئيات، خصوصا في مسالة احادية النفس والجسد التي يقول بها ارسطو. فابن رشد كغيره من فلاسفة الاسلام كان يؤمن وفق مقتضيات الاراء الاسلامية المدعمة فلسفيا بانفصال النفس عن الجسد او يؤمن بمسالة (تجرد النفس) كما تسمى في الفلسفة لتتوقف الاراء الفلسفية والتفكير الفلسفي الى هنا، الى ان اتى الفيلسوف الاسلامي صدر الدين الشيرازي

بمدرسته المميزة (الحكمة المتعالية) في القرن الحادي عشر هجري المصادف القرن السابع عشر ميلادي والتي كانت عبارة عن تاسيس جديد يقوم على دراسة الاراء جميعا وانتاج فلسفة تقوم على هذه الاراء بع ممارسة النقد العميق لها ودراسة الاراء الاسلامية وتطور المدارس الكلامية والاشراقية والصوفية والعرفانية جميعا ثم طرح مدرسة تقوم على نقد ودراسة ومراجعة جميع هذه الاراء بمنهج مشائي عقلي يعتمد البرهان العقلي في طريقة الاستدلال كما سنبين فيما بعد.

هذا القرن الذي كان يمثل عصر التحول الكبير في الفلسفة عالميا في الغرب الذي ولدت فيه فلسفة ديكارت بعد مخاضات العقل الغربي استمرت قرون بنحو من الشك والتردد والحيرة والصراعات والثورات التي كانت تقوم على الاراء لكل جماعة ونخبة ومفكر (ديكارت) الذي يسمى ابو الفلسفة الحديثة لما طرح من فلسفة عميقة لتاسيس معرفة تقوم على منهج متكامل يبدا من الشك الذي اصاب العقل الغربي قرون وينمو عبر البديهيات الاولية اولها الوجود البديهي للنفس ثم تنمو المعرفة اكثر وتتطور لاثبات كل موجود وصولا الى هرم الوجود وهو (الوجود الواجب) ثم فيما بعد اتى فلاسفة مدرسة الحس جون لوك ودافيد هيوم وغيرهما لترسيخ مبادي المعرفة الحسية، رافضين اي دور للعقل الا من خلال الحواس والتجارب. فالعقل يولد صفحة بيضاء ولا وجود لاي قبليات فيه فطرية او بديهية ويتم كسب المعارف من خلال الحواس والتجارب مؤسسين (ابستملوجيا) حديثة تقوم النظرة الحسية او التجريبية الحديثة رافضين اي معرفة اخرى لا تقوم على ذلك.

الى ان اتى امونيل كانط الذي يعتبر هرم التفكير الفلسفي في الغرب إلى الآن، والذي قاد اكبر تحول في نظرية المعرفة في الغرب منذ ارسطو الى عصره، حيث اتى بفلسفة نقدية عميقة للعقل والبحث في امكانات وحدود وقدرات العقل وقيمة المعرفة ناقدا مدرسة الحس وجمودها على الحواس والتجارب مستدلا على وجود قبليات عقلية فطرية وبديهيات بنحو من التفكير الفسفي المنهجي لينتهي في الحكم الى ان المعرفة لا يمكن ان تكون حسية فقط كما ذهب الحسيين ولا عقلية فقط كما ذهب الى ذلك ديكارت وغيره من فلاسفة مدرسة العقل. فالمعرفة الصحيحة عنده هي المعرفة التي تقوم على الحس والتجارب والعقل فلا معرفة الا من خلال هذين الطريقين. ولكنه لم يؤمن بقدرة مطلقة للعقل في كشف ما لا يصل اليه من خلال الحواس او التجارب او العقليات المتاحة للتفكير العقلي. فما يمكن اعتباره ممكن معرفيا للعقل هو ما تصل اليه التجربة من الطبيعة وما يمكن ادراكه بالحواس وما يمكن الاستدلال عليه بهذه الطرق. اما ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) فلا يمكن اثباته بالعقل وهو غير متيسر للعقل وفق هذه الحدود التي رسمها في كتابه (نقد العقل المحض) بل هذا يترك الى مصادر معرفة اخرى وهو قد اثبت الايمان بعالم ما وراء الطبيعة مثل الله سبحانه وعالم الاخرة وغيره من خلال ضرورة الايمان من اجل تثبيت اصول الاخلاق لتجد تفكيره في الايمان كضرورة اخلاقية بشكل باركماتي يؤسس له في كتابه (العقل العملي) وكتبه الاخرى .

فندخل عصر المثالية الالمانية ثم هيجل الذي بنى فلسفته ونظرته لتحليل التاريخ الى مسالة الوعي ليرجع كل شيء الى العقل ودوره. فالعالم وحركة

التاريخ ما هي الا تمثلات هذا العقل ودوره في توليد هذه التمثلات والتاثير فيه وما التاريخ الا حراك يرجع الى فعل الوعي الدافع بنحو من التدافع الديلاكتيكي الجدلي بين عناصر الاشياء وحركة الزمان. فالعل هو الذي يقوم الواقع والتاريخ وكلما كان هذا العقل مقتدرا معرفيا وناضجا علميا كان امكن في ادارة صراع الجدل الديالكتيكي فيما بين العناصر وكان الاقوى في ادارة هذا الحراك في مثالية عالية بهذا المستوى كما سابين فيما بعد.

الى ان نصل الى القرن العشرين قرن ذروة الصراع بين الفلسفات والافكار والنظريات التي تطرح العقل فما بين المادية الحسية التي تطورت مع ديلاكتيك هيجل على يد (ماركس – انجلز) بنظرة متطرفة جامدة على التجربة، وانتجت نظرة فلسفة مغلقة على الحس بمنهجية مترابطة، لا شك انها عبقرية الا انها غير واقعية. بل تخالف المنطق الذي يقره العقل ومسار المعرفة البشرية التي كانت ولا تزال مسيرة عقل وجدل بين العقل والمادة عبر الحواس.

ثم بعد كل هذا الجدل الفكري العنيف استقرت النظرة العالمية الى حد ما ونسبة معينة بعد المنتصف الثاني للقرن العشرين وهزيمة المد المادي عالميا سياسيا وعسكريا بعد الحرب الباردة فضعف فلسفيا وفكريا إستقرت الفلسفة على المنهج المثالي في الغرب حتى أصبحت المثالية تقليد يتجدد مع كل فيلسوف يتبنى هذا المنهج نقد وتطوير، مع الحفاظ على النزعة الواقعية للعقل في الفلسفة وهكذا المادية التجريبية في حالة من التدافع والجدل والتنافس داخل دائرة الفلسفة وأكثر في نظرية المعرفة.

ففي الغرب هيمنت المدرسة المثالية الى حد ما. اضافة الى الفلسفة المادية التجريبية اما في العالم الاسلامي فقد سادت مدرسة العقل الواقعية كنظرة فلسفية مع الاقرار بخمول النمط الفلسفي بشكل خاص والمعرفة العقلية بشكل عام وهذا ما ولد رجوع حضاري وتخلف معرفي ودخلنا في عصر الظلام والركود بعد جمود نقد وتكلس عقل وخمول نزعته في عصر الآراء والنقد وعمليا المراجعة الكبرى.

ومن هنا تاتي اهمية التفكير العقلي والبحث الفلسفي من اجل الرقي العلمي والمسائلة للواقع والتاريخ وتنضيج العقل والرؤية الحضارة للنخب والشعب وتحريك الوعي من اجل تفعيل مكامن القوة والقدرات وتسليط الضوء على عوامل النهوض واستثمار عناصر القوة.

وكل هذا لا يخالف الدين كما يتصور البعض ولا يمثل تحدي له بقدر ما هو مسار حضاري يدعم متبنيات الانسان جميعا بما فيها الدين والعقيدة فالايمان والاعتقاد لا يكون له قيمة ان لم يدعم حضاريا ولم يطرح بشكل عصري وهذا يتطلب نهوض وتحديث بمعنى التطوير والتجديد وكل هذا لا يمكن الا من خلال اصلاح منظومة العقل وتدعيم نظرية المعرفة وإنشاء (ابستملوجية حضارية) تراعي الاسس التي تعتقد بها كل امة وتومن بها مع دراسة متطلبات العصر وعناصر حركة التاريخ واسباب النهوض و مناهج التطوير.

العقل هو القاعدة التي تنطلق منها الامم، واصلاح منظومة العقل هو بداية الاصلاح للواقع. ومن غير هذا الاصلاح الذاتي القاعدي الاساسي سميه ما

شات من تسميات اولية لاي بداية لا يمكن ان يكون هناك اصلاح و إطلاق تنمية وصناعة نهضة.

فالعقل مع مرور الزمن وفي كل حضارة يصبح عليه ركام من التقليد وتكلسات ونمطيات جامدة تسيطر على حركته التفكيرية تمنعه من التطوير ومن هنا نحتاج الى عقل حر فاعل ناقد يتكامل بين النقد والمراجعة من جانب والبناء والتاسيس والتنظير من جانب اخر.

فالفكر والفهم مهما كانا هما نتاجان متأثران بالبيئة والزمان والمكان والشروط الموضوعية التي احاطت بهما، ومن هنا نحتاج الى المراجعة النقدية دوما لنمنع التقليد والتكلس والجمود على نمط تفكيري له ظروفه الخاصة. فيما ان الظروف تتطور وتتغير وقد تتبدل كليا وهذا يدعونا بجدية الى الوعي الدقيق بالظروف التاريخية وحركة التاريخ ودراسة المعرفة دوما بهذا البعد الواعي.

اما العقلانية فهي الاخرى مفهوم تطور عبر مراحل تاريخ المعرفة وفي كل حقل معرفي. فالعقلانية التي كانت سمة عصر الحداثة بحصر المعرفة بالمصدر العقلي، تطور هذا المفهوم اكثر خصوصا في الدراسات الانسانية والدينية كفلسفة الدين والكلام الجديد وغيره لتصبح العقلانية هو الكشف العقلي عن الحقيقة من خلال دراسة الظاهرة هذه او تلك بطابع كشفي او قل الذهاب مع البحث عن الحقيقة ببعد عقلي ومحاولة فهم دقيق من خلال نمط تفكير يوجه بشكل مباشر الى ظاهرة او النص والبحث في جذورهما واصالتهما تماشيا مع الحقائق الموضوعية للظاهرة والمعاني الدقيقة التي

يكتنفها النص. فهي اجتهاد في البحث عن الادلة التفصيلية وليس اسقاط فهم على الظاهرة والنص.

فالعقلانية هنا تمثل دور الكاشف وليس المؤسس في الميادين المعرفة التي تمثل فيه حقيقة واقعية خارج نمط الاستدلال العقلي، وهذا عكس المعرفة العقلية كما في الفلسفة المجردة مثلا او الاقيسة البرهانية التي تتوالد من العقل والمعرفة العقلانية.

هذا النمط العقلاني ترسخ اكثر عند فلاسفة ما بعد الحداثة فالعقل ليس مركز المعرفة ومصادر المعرفة متعددة والعقل كثيرا ما يمثل دور الكاشف وليس المؤسس مما يعطي مساحة للعقل عبر العقلانية اكبر وحرية التفكير اوسع بطابع واقعي يفصل بين التفكير بالشيء بما هو هو بما له هوية وحقيقة موضوعية خارج اطار العقل وبين الافكار العقلية المجردة.

فالافكار تنقسم في العقل الى قسمين ...

القسم الاول: الافكار العقلية المجردة التي ليس لها محل الا الذهن والعقل مثل الكليات والعدميات وغيرهما.

القسم الثاني: الافكار العقلية التي استفيدت من الواقع من خلال الحواس او التجارب وهذه الافكار لها وجود خارج عن العقل وحقائق موضوعية والعقل هنا يمثل دور الكاشف عن هذه الحقائق.

والعقل هنا ينطلق في حراك استكشافي باحثا عن الحقائق بما لديه من قدرات واليات كشف واوليات فطرية وبديهية واستعداد ذاتي للمعرفة والادراك لكشف الحقائق سواء من خلال الظواهر او المعاني كما بينا.

الى هنا تكونت لدينا رؤية تمهيدية لننطلق في فهم اجمالي للبحوث في هذا الكتاب على اساس من البحث العقلي والعقلاني ورؤيتنا للعقل والعقلانية وانماط التفكير ومدارس العقل الفلسفية والمعرفية بشكل عام.

الباب الأول

الفصل الأول

تعقيد بحث مسالة العقل

إن مسالة البحث في العقل من اشكل واعقد المسائل عبر التاريخ سواء في تحديد مفهومه الذاتي كاداة تفكير وقوة من قوى النفس، او بما انتج عبر التاريخ البشري الطويل من تفكير. ثم ان هذا المنتج ولد اشكالية وجدل عبر التاريخ وكثيرا ما خلط بين العقل بما هو مجرد (العقل المحض) او حركة العقل وما افرز نتيجة عملية التفكير والوعي تجريديا او احتكاكا واتحادا في الواقع والطبيعة. ثم الجدل الذي دار منذ فجر الوعي الفلسفي أو بالتحديد بعد أرسطو تحت عنوان فلسفة العقل من تحليل البعد العقلي وقوى الانسان العاقلة بشكل فيزيقي فقط، او ما يعم الميتافيزيقي بشكله الاوسع.

وهل نجح الذين حاولوا تفسير العقل بما هو عقل محض بالوقوف على مفهوم العقل نفسه من غير بعده التفكيري وانتاجه للوعي وتجربته العاقلة عبر التاريخ ام لا؟ وثم تساؤل هناك يثيره البعض وهو: هل انه يمكن اصلا ان ندرك مفهوم العقل المحض؟ وبالتالي نقده وتحليله اذا كان هو العقل نفسه الفاهم والمفهوم، وبما ان العقل هو القوة الفاهمة التي يستحيل ادراكها بشكل مستقل عن حركته النظرية في التفكير وتفاعله مع الواقع الخارجي بناء على مذهب الواقعية ؟؟

وهذا ما حدى بالبعض لتعدي هذه المرحلة بعدم إمكان فهم العقل المحض بنتاجه وعملية تفكيره، مدعين ان لا جدوى منها. فالعقل ما هو الا العلم وعملية التفكير والتراكم الكبير من الافكار كما عند الكثير من فلاسفة

الدين والمتصوفة ومتبنين فلسفة الاشراق كالغزالي وبن عربي وغيرهما وما ورد الينا من نصوص كثيرة في الدين توكد هذا المذهب. العقل بما هو موقف وفعل نظري وبما يولد من مواقف اجرائية للواقع وبما هو شرط تكليف انساني كما عند المشرعين او في فلسفة الاحكام، وهكذا ذهب الكثير من الفلاسفة الواقعيين والتجريبيين. اما تحليل العقل بما هو منعكس في علم النفس يصل عند واسطون الى ظاهرة سلوكية يمكن ادراكه بما يولد من سلوكيات يمكن تفسيره من خلال الملاحظة الظاهرية في السلوك وردات الفعل الفيزيائية. وتستمر اشكالية تحديد مفهوم العقل حسب المدارس الفلسفية والعلمية في الفيزياء وعلم التشريح والنفس وتوسع اتجاهاتها والاكتشافات في داخلها، ثم ينعكس هذا التعقيد والتوسع على الفلسفة بما للفسفة من علاقة وطيدة مع البحث الفيزيقي وتفاعله مع الطبيعة قديما وحديثا.

اذن نحن امام تحد كبير في هذا المبحث وهو تحديد ماهية العقل اولا وقبل كل شي، خصوصا ان هذه الاشكالية ليس بدوية بقدر ما هي تمثل حراك علمي فلسفي كبيرين منذ نشاة تاريخ البحث العقلي وتحديد مساحات الحدود التي ينطلق منها و تساؤل إمكان قدرته الذاتية على فهم كل شيء.

تحدي كُبُرَ و تعملق وتعمق اكثر عندما تحولت النظرة للعقل بشكل تام وتنوعت بعد تعقيدات فصل العلوم عن الفلسفة واخذت طابعا خاصا عن العقل وحدوده، هذا التحول الذي حصر فيه التجريبيون أصحاب النزعة الحسية المادية المعرفة النافعة في التجربة رافضين كل انواع الاستدلال

العقلي عبر مخاضات طويلة ولدت بشكل ظاهر جريء على يد الباركماتية في بداية نشأتها على يد وليم جيمس التي بدورها جاهرت في عدم جدوى اي فلسفة لا تصب في صالح العلوم التجريبية والنتائج التي تُسقى من التجربة.

تعضدت اكثر مع نظريات الحس والتجريب عبر تشكل عصر النهضة وتحقيقه الانجزات الكبرى من خلال هذه الاسس الجديدة التي قدمت لهذه النهضة شيء ملموس وحي. بل منجز باهر لا يمكن ان نستدل عليه فهو وجود واضح بما له من عطاء. بل حقق سقفا عاليا من الانتصار والفتح العلمي والإنجاز الحضاري. فتم أدلجة كل هذا لصالح المادية ليدعي أنصارها انه انتصار على مدرسة العقل او العقل الصوري الارسطي بشكل خاص.

كما اتت مسالة العقل الالكتروني حديثا لتضيف تعقيد اخر يضاف الى تعقيدات هذا البحث، ومن خلال العقل الكترونيا راح البعض ممن ينظر للعقل العضوي المادي المصنوع كدليل حي وملموس على مادية التفكير والادراك وجدوى التجريب والحس. فالعقل الاكتروني حاليا يتقدم ولا يزال ليصل الحد من تعاظم تطوره الذكي ان يحذر الفيزيائي الشهير (ستيفن هوكنك) من هذا التعاظم الذي قد يتطور لتكون له السيادة على العقل البشري بل حذر من ان يكون له دور في افناء العنصر البشري ككل بما له من إمكانية تفوق بعد تطويره أكثر بشرياً.

ولكن هل انقطع النزاع بهذا اللون من المنهج المعرفي وتوقف الجدل، وهل العقل جمد على منطق التجربة والحس واعلن حسم امره والانكفاء

والانسحاب من ميدان التنظير وطرح نفسه او منهجه في حركة الواقع؟ هذا ما لم يتحقق واقعيا مع كل التهويلات التي قامت على دعوات متضخمة بشكل على انها مسلمات.

فمدرسة العقل لا زالت تتحرك في الساحة حتى من داخل مدرسة التجريب لتثير تساؤلات من الداخل بعد العجز عن الحراك العقلي التام من غير العقل في تعميم احكام التجارب عرضيا وطوليا، عرضيا من حيث جعل الحكم على بعض التجارب انها يمكن ان يكون لها عموم نوعي، وطوليا من حيث شمول هذه التجارب للمستقبل.

فكيف يمكن تعميم الكثير من الاحكام بل ان نفس حكم جدوى التجربة وحصر المعرفة بها في كل تجارب الحاضر والمستقبل من غير هذا التفكير العقلي الذي ليس له محل غير العقل بحالة من التفاعل مع الحس والتجارب.

ومن خلال هذا الجدل العلمي والفلسفي كله لا يمكن ان يكون لدينا فكرا موضوعيا في تحديد مفهوم متكامل موضوعي للعقل الا الاخذ بكل هذه الاعتبارات ومفادات الجدل الذي دار حول العقل ليس حاليا فقط بل منذ تشكل حركة العقل و بدايات منذ تاريخ وعي الإنسان بذاته وتحدد تاريخه.

وان كانت هذه دعوى كبيرة ليس من السهل الوفاء بتعداتها في دراسة واحدة وكتاب، لما للإرث العقلي في تاريخ البشر من توسع لا يُتاح بشكل سهل لاي كان، الا انها دعوى لا تبتني على مجهود فردي، فمن يستطيع ذلك في ظل هذا الركام المعرفي الثر حول وعن وفي العقل، ولكنها دعوى

من اجل جهد معرفي تكاملي بين مجهودات متعددة وبتخصصات مختلفة. فالمنتج العقلي حديثا وقديما ولد تراث كبير جدا يحتاج الى متخصصين في العلوم والفلسفات وتاريخ الفلسفة والعقل والمعرفة (الابستملوجيا) كي يدونون هذا التراث والمسار. ومع كل ما كتب سابقا وحاليا قديما ومعاصرا لا نزال نشهد بحث وجدل حسب توسع المدارس والاكتشافات وتنوع المعارف وتفرعها على نفسها.

فالعقل لم يعد بعد عصر النهضة عقلا فلسفيا فقط ولا دينيا، بل اصبح عقلا تجريبيا و ان العقل التجريبي اصبح له السلطة العليا خصوصا بعد عدم انكار حراس المنطق الارسطي للتجريب وعدم عبور مرحلته حتى في مواد الاستنباط الصوري، مدعين إمكان تجديد التقليد وطرحه على ضوء المعطيات العلمية الحديثة.

ولكن هذا هل يعني عدم قدرة تكوين نظرة شاملة عامة للعقل وعدم تحديد مفهوم جامع يمكن الركون اليه في البحث، وهل اصلا هناك غاية مفيدة لكل هذا؟ سؤال مركزي ينبغي الانطلاق منه سؤال مشروع جدا في تحديد هوية العقل وصلاحياته وحدوده وجدوى البحث فيه. فلابد من تحديد اهمية هذا البحث وثمرته.

حيث يقدم البعض تساؤلا عميقا جديا من الصعب الاجابة عنه بدقة وسهولة من غير أن يمتلك إطلاعا بكل هذه التشعبات، وهو هل نحتاج الى تحديد مفوم جامع للعقل في ظل هذا الانبهار بما حققه فهما خاصا للعقل في ظل التجريب ومنطقه وفلسفته؟

وما فائدة المفهوم الجامع الذي تم البحث فيه عميقا سابقا، ونحن نشهد فعاليات العقل في مجاله التجريبي وكيف ان مختبرات التجربة قدمت خدمة جليلة للبشرية، بلا كل هذا الجدل واللغط والبحث في مسائل جانبية.

اليس من الاولى ان نركن هذا البحث الطويل والنزاع الطوباوي بخلفياته الايدلوجية ونتوجه لصناعة حضارتنا وتحقيق ذاتنا وفق هذا المعطى المنجز الذي لا شك ولا لبس فيه ولا فيما انتج وقدم كما يقول البعض من المتخصصين والمثقفين أصحاب النزعة التجريبية الأحادية؟

ان كل هذه تسؤلات عميقة وهي الاقرب للتصديق، عبارات قاسية تواجه الباحث اذا ما كان يغور في اعماق البحث المثالي والتخيلات التي قد لا تفضي الى نتائج هامة سوى تكرار واجترار كلام قديم، او دوران في مفاهيم لا زلنا نتمعن بها ونوسع منها ونضيق حسب جهود هذا المتفلسف وذاك بغية اثباتات لقبليات معينة بروح ايدلوجية ليس همها المعرفة والهدفية الابستمولوجيا الحرة والبرهانية.

كما خطورة هذا المنهج استخدم غالبا داخل دائرة الفكر الإسلامي كرد فعل وموقف عقل اتجاه الغرب. فلم يكن بحثا علميا حيا وبحثا معرفيا حرا بقدر ما هو موقف نظري وعملي عنيف لمواجهة هذا المنجز الغربي الباهر، على انه غزو من قبل مستعمر، وعمل مؤامراتي ممنهج يريد الهيمنة ثقافيا
ومعرفيا اولا، ثم التَسيُد سياسيا واقتصاديا على مقدرات الشعوب النامية، ولا ننفي مشاركة الغرب نفسه في اعطاء هذه النظرة عنه ثانيا. من خلال جشعه الاستعماري الراسمالي ومصلحيته وغطرسته العسكرية المتجبرة على

حساب آمال وتطلعات شعوب المسلمين والشعوب الضعيفة والمستضعفة الاخرى.

مما يفتح الأفاق على مسألة مفهوم العقل والبحث فيه هو إن هذا البحث لم يجمد ولم يستسلم لمدرسة ونزعة فكرية أو ايدلوجية، ولا تزال تتولد أفكار عملاقة في داخل المدارس تعطي نظرتها الخاصة عن العقل وتمثل منهجها في التفكير العقلي خصوصا في نظرية المعرفة الحديثة (الإبتستملوجيا) وتتوالد هذه الأفكار عبر التلاقح ما بين المدارس وتفاصل مسائلها.

فالمثالية عبر جدلها مع المدارس الأخرى إقتربت من الواقعية وهكذا من التجريبية والحس والعكس وكل مدرسة كانت تخوض هذا الجدل الداحلي والنقد الذاتي، وهذا هو سبب حيوية الفلسفة والمعرفة وصيرورة حركة العقل التي لا يمكن أن تتوقف. ومن هنا نفهم قيمة الفلسفة والتفكير العقلي.

الجواب عن هذه التسؤلات الحية تحتاج الكثير من التوقف والبحث سيرا وفق منهج علمي ابستملوجي موضوعي لا يؤخذ فيه جانب دون اخر. بل بحث عن العقل ومفهومه من خلال هذا العقل كوعاء فارغ قبل القاء اي نقش وكسب معرفي له فيه، أو قل كآلية تعرف وتعلم وادراك اولية يتساوى فيها الناس جميعا ولا يختلفون من حيث انها قوة تعقل واستعداد محض كما يقول جرانجي (ان العقل هو مثل الحس السليم هو اعدل الاشياء توزعا بين الناس، مع ان الجميع لا يستعملونه بالتساوي)[١]

و عن ديكارت(العقل أعدل قسمة بين الناس... إن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل -وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق- تتساوى بين كل الناس بالفطرة)

هذا الاساس الذي اختلف فيه ايضا فما قبل الادراك كيف نستطيع ان ندرك الاشياء وما مصادر المعرفة وهل هناك اوليات نركن اليها ام ان العقل كصفحة بيضاء يستطيع ان يدرك الامور ثم يوسع من مداركه في كسب العلوم والتعرف على الاشياء وتحصيل العلم بها.

وهل يمكن ان تتحقق المعرفة بلا اوليات وما كنه هذه الاوليات، هل هي مخزون روحي يتلقاها العقل الانساني من خلال عقل الله كما ذهب افلاطون ام هي اوليات يدركها العقل مع اول اصطدام بالاشياء من خلال الحواس ويصدقها بالضرورة بلا عملية تفكير ونظر كما ذهب ارسطو؟ ام ان

---

١ العقل جيل جاستون جرانجي ص١١.

كل علم لابد ان يمر عبر النظر والتفكير ولا اوليات في البين، ولا قيمة لأي معرفة الا ما نحسه ونثبته من خلال التجربة العلمية كما عند الحسيين والتجريبيين، امثال فرانسيس بيكون وجون لوك ودافيد هيوم وغيرهم، ام يمكن ان نقسم العقل وفق مناهج كل بحث وميدان تخصصه ومتطلبات هذا التخصص بركماتيا كما عند وليم جيمس، كما لو اعتبرنا العقل العلمي لابد يرتكز على التجربة ولا حقيقة في البين الا ما مر عبر المخبرات العلمية ولا قيمة لمعلومة علمية ان لم تمر عبر مسارها الطبيعي والحسي. هذا المسار الذي اثبت نجاحه واعطى نجاحات باهرة كما اسلفنا.

ولكن لا يمكن ان نتوقف عن هذا الحد في فهم العقل كما ذهب المدافعون عن مدرسة العقل فالرياضيات و المنطق وغيرها علوم حقيقية ولكنها لا تمر عبر مسار التجريب لاثباتها، ومن خلال العقل الذي يؤسس هذه القواعد وغيرها يمكن فهم الكون والحياة والطبيعة وما بعدها، فالمعرفة أوسع دائرة من مجال المحسوسات والتجارب.

فالعقل لا يقف عند حدود التجربة وهذا ما يمكن بحثه فيما بعد، اي لابد ان نقطع ونؤمن بالعقل التجريبي والمسار الحسي، ولكن لا نقف في فهم العقل عن هذه الحدود. فالعقل له قدرة جبارة وأحكام تتعدى هذه الحدود.

وهل توقف العلماء فعليا على التجريب والحس فقط في كل العلوم، مثل العلوم الانسانية في السياسة والفلسفة والاجتماع والتحليل النفسي والتاريخ وغيرها، ام ان العقل لا يزال يتحرك في كل مفاصل العلوم وحتى التجريبية

نفسها من خلال الاحكام الكلية وتحديد الموضوعات قبل بحثها والتصديق بها وتوسيعا لتشمل موضوعات مستقبلية.

كما لا يمكن اهمال نتائج البحث العقلي الصوري عبر تاريخه الطويل وما افرز من علوم ونتائج، هذا المسار الذي لا يزال يتحرك رغم كل الضربات والنقود التي تعرض إليها، ليس من الخارج فقط. بل حتى من الداخل. ولا ينبغي ان يتبجح اصحاب منطق التجريب والحس بالانجازات الحضارية، فهي لم تكن منحصرة بالتجربة و الحس فقط، خصوصا ان الكثير من الذين انجزوا نتائج كبيرة في العلم كانوا من مؤيدي العقل ومدرسته الواقعية، ليصل بالبعض ان يعتبر انه لا يمكن فهم الكثير من المديات البعيدة التي تتعدى الظواهر المنكشفة في حدود التجارب الا من خلال العقل ليقر انشتاين نفسه الذي كان كثيرا ما يتكلم عن حدود التجربة ونسبة المنكشف نتيجة تطور العلوم، ولديه الكثير من الاقوال في نقد التوقف عند حدود التجربة والحس، خصوصا في الفيزياء التي حاول علمائها عبر تاريخها والى الان من انتاج نظرية تفسر كل شيء، ومع كل اهميتها الا انها لا يمكن ان تعطي الموقف النهائي الا من خلال الاستعانة بالعقل خصوصا في ميدان الفلسفة وقواعد المنطق مع كل توسع مسائله. حيث ينقل عن انشتاين في هذا المجال قوله: (أن الفيزيائي فيلسوف صغير).

خصوصا اذا علمنا وفق ترابط اجيال التاريخ من العلماء والفلاسفة ان تاريخ الفلسفة والعلوم مترابط والكل يدور في فلك التاسيس والرجوع الى الاصول باعتبارها قواعد التفكير الانساني الفطري الذي انبثق من بداية الوعي وتجلي المعرفة وانشاء انظمة فهم وتعلم وادراك. ومهما ابتعدت

النتائج ومناهج البحث وتوسعت المدارس، هناك منطلقات اساسية لا يمكن اغماضها وتعديها. ولولا فلسفة اليونان ما كانت لدينا فلسفة اسلامية وتراث عقلي ثر في الفلسفة وعلوم الطبيعة بشكلها القديم، تم الاستفادة منها داخل الدائرة الاسلامية وتطويره وتبنيه ليساهم بشكل كبير في تنمية وتطوير الحضارة الاسلامية في عصر الانحطاط الغربي حتى عصر النهضة، ليكون التراث اليوناني بما تطور داخل دائرة حضارة المسلمين منطلقا أساسيا للنهضة في الغرب. فلا يمكن إنكار دور البدايات وتأثيرها في تطور الحضارة، مما يعني إلغاء لنظرية التقدم وعمليات التكامل التأريخي عبر فكرة ترابط الأجيال.

فلم تقم النهضة في اوربا والغرب عموما فيما بعد الا من خلال دراسة النتاج العلمي والفلسفي الكبيرين في العالم الاسلامي مع التراث الاخر لباقي الحضارات، وكان اثر فلسفة بن رشد وابن سينا والفارابي وغيرهم ونظرياتهم في الفلسفة النظرية والعملية والطبيعيات الطب والهندسة وغيرها لها بالغ الاثر في بدايات النهضة الغربية.

هذا النتاج الذي كان سببا واضحا في تنمية العقل والعلوم وحرك حتى الدين في مصادره لانتاج فكر له معالمه وخط الاسلام مسيرة الاجتهاد والتجديد في عصوره الاولى حتى بداية الخمول الحضاري والتراجع التاريخي ثم التخلف الذي عصف بالعالم الإسلامي.

اذن ان كل ما انجزته الحضارة حاليا من تقدم ونهضة شاملة لا يمكن ان تقوم الا من خلال التراث الحضاري الاول، ولم يقم الا على الاسس التي انطلقت منها حضارة الانسان وتناوبت الحضارة على نقله والاحتفاظ به الى

ان وصل الى يومنا هذا كمنتج انساني ومنجز ساهمت به الحضارات التي تناوبت على سدة التحضر والعلم ومحاولات فهم الكون والحياة و السيطرة على الطبيعة عبر ما تملك من امكانات.

ولكن لا يعني هذا التجني على كل ما ينجزه الاخرون انه عود على الاصول فلا يمكن ادعاء هذا. بل ان التاريخ العلمي والفلسفي شهد ابداعا كبيرا وما حققه العلماء والمفكرون في الغرب يستحق الثناء فعليا والاقتداء ايضا في مجالات عدة. ولكن هذا ايضا لا يعني ان نتوقف هناك ونجمد على هذه النتائج. فقدر العقل أن يُنتج وعيا مختلفا وإبداعا مع كل تقدم تأريخي ومسار حضاري، اولا في مجال العلم والمعرفة وتكوين النظريات، ثانيا في مجال العمل وتعضيد الارادة بالايمان بالذات وقدراتها.

اذن لا يمكن ان نفهم العقل كقوة عاقلة واستعداد محض، بما هو هو من غير النظر الى منتج هذا العقل وما افرز من نظريات وما قدم من فهم وتوصورات. خصوصا إذا ما أخذنا بالإعتبار النظرة التي تذهب إلى ان العالم ما هو الا انعكاس للوعي والتفكير، وانه لا يمكن حتى اكتشاف هذا العالم الخارج عن الانسان والعقل الا من خلال ترجمة العقل للظواهر وفهمه للاشياء وادراكها لها. لهذا سيكون بحثنا خليطا بين تحديد مفهوم العقل نفسه ببعده المحض عبر من طرحه بهذا الشكل، ثم تتبع المدارس بفهم تاريخي وتحليل مراحل تفسير مفهوم العقل ثم تحليل المنهج العقلي في المعرفة بشكل عام.

بدايات نشأة التفكير العقلي

اذن لو اردنا ان نبحث في العقل لابد نرجع الى اول تشكله والبحث فيه وتحديد ماهيته ومفهومه، و الباحث المتمرس في تاريخ الفلسفة او القاريء المتابع للتفاصيل من هذا النوع عندما يريد ان يبحث عن تاريخ مسالة العقل، سوف لن يتوقف عند حضارة اليونان في زمن سقراط وافلاطون وارسطو بل سيرجع اكثر لعصر السفسطة. بل حتى لما قبل عصر السفسطة.

ولكن هذا يحتاج جهدا استثنائيا، كما انه غير مهم الا من خلال البحث التاريخي، وتحديد ماهية ومفهوم العقل لا يحتاج كل هذا الاسترجاع. ولكنه يحيلنا الى مسالة مهمة لتكوين نظرة شاملة من خلال الوعي التاريخي بتطورات تنقلات العقل، ومن خلال هذا التاريخ نفسه. وهل العقل موضوعات متقاطعة في ميدان كل تخصص ما، او قل هل هو عبر تشكله وتموضعه في مجال معين، كأن يكون علم محدد كالفلسفة المجردة والعلوم التجريبية والانسانية بل حتى في فهم الدين او عبر ماحل تطوره والازمنة التي تحرك فيها والبيئة هو عقل واحد ام عقول متعددة حسب النوع والتخصص والموضوع؟

وقد اجاب البعض هنا انه لا يمكن الحكم على انه عقل متنوع بل هو عقل واحد له تجليات متنوعة و نهج واحد في التعاطي مع الموضوعات المختلفة، ولكن كل ما في الامر انه وعاء يُملا حسب ظرف الزمان والمكان والموضوع ويعطي موقفا حسب هذه التحديدات، ومن هنا نتوهم اختلاف العقل ونزعم تعدد واختلاف العقول، نعم قد يختلف الفهم وفق

شروط الزمكان الظرف المحيط زمانيا ومكانيا. ولكن العقل واحد كما يقول ديكارت (لعقل أعدل قسمة بين الناس).

وحقيقة الانسان انه كيان عاقل هذه الحقيقة الشاملة للانسان، والشعور والهواجس والاحاسيس كلها نعيها من خلال العقل، وقديما عرفوا الانسان تماشيا مع ارسطو (بانه حيوان ناطق) اي مفكر.

اما تعريف العقل عند ديكارت هو: قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل- وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق- تتساوى بين كل الناس بالفطرة) ولكن لو سالنا ديكارت اذن ما سر هذا الاختلاف في التفكير بين الناس يجيب وإذا كان العقل أعدل قسمة بين الناس؟ يجيب أن الناس يختلفون فقط في طريقة استخدامه والتفكير واعداد المقدمات التي تنتج احكام تبعا لها. ومن هنا ينطلق الانسان في تفكيره، وبما ان قابلية التفكير واحدة ندرك اهمية العودة لبدايات تشكل العقل بنفسه وادراك ذاته والتنظير له.

والفلسفة هي اول منهج حقيقي لاستخدام العقل تجلى العقل فيها بشكل واضح، ومن هنا تاتي اهمية البحث في تاريخ الفلسفة وكيف بدا التفكير، خصوصا ان الكثير من مؤرخي الفلسفة يربطون بداية نشاة الفلسفة ببداية بواكير التفكير الانساني والوعي بالذات، وما حولها من الطبيعة والمجتمع. وان كان تفكيرا بدائيا، الا انه جدير بالبحث والمراجعة.ولكن، بما ان ما وصلنا فقط هو من خلال التاريخ المكتوب، وليس هناك وسيلة اخرى، نكتفي اذن نتيجة ذلك بالبداية من خلال هذه التدوينات التي وصلتنا عن طريق حضارة اليونان ما قبل الميلاد، وما ورد من حفريات ومعلومات

استقاها الآثاريون تبقى غامضة الى حد ما، وتحتاج تخصص في هذا العلم ومسار البحث التراثي والحفر والتنقيب.

فاهمية البحث في تاريخ الفلسفة تاتي من هنا من ان الفلسفة هي بدايات التفكير واستخدام العقل بشكل واضح ومنهجي واول بروز له، وليس ببعيد عن كل هذا البحث الفلسفي بحث العقل نفسه الذي اول من اهتم به كبحث مستقل وعرفه واوضح ماهيته وحدوده وطرق مسائله هو ارسطو وهذا سنتطرق اليه لاحقا ولا نستعجل الحديث .

اذن فبدايات تشكل العقل تعطينا القرب من المناهل البدائية الفطرية للعقل والمنهج الذي تم التفكير به يعطينا املا في قدرة الكشف على اولياته، هذه الاوليات والمنابع هي الاسس التي قامت عليها حركة تفكير الانسان وان كان من الصعب تحديد هذه البداية لقصور التدوين التاريخي، فاننا نرجع الى من اعطى ايضاحات اجمالية حول مراحل تشكل وعي العقل ودراسة هذه الايضاحات والتحديدات والتقسيم، ولعل اهم ما تم طرحه الى الان هو تقسيم عصور الانسان الى ثلاث عصر الاساطير وعصر العقل وعصر العلم كما ذهب كانت، واهم بدايات تشكل عصر العقل هو عصر الحضارة اليونانية ما قبل الميلاد.

هذا الفجر العقلي الذي لا يزال مشرقا على الكون والتاريخ ويمده بالنور، ولولا هذه البداية ولكل شيء ممكن بداية حتما، لا يمكن ان يكون لدينا كل هذا التقدم الحضاري والفكر المتطور والمستوى من الفهم. يقول باسكال (كان القدامى مجددين في كل شي، وكانوا يشكلون طفولة البشرية بالذات) وبالتالي يمكن فهم الكثير من التطورات الحديثة المبهمة

من خلال فهم البدايات التي قد تكون سهلة الادراك اكثر، فالعودة للاصل دوما اذا ما تشوشت الرؤية في الحاضر فترشدنا الى الحقيقية في متاهات الوهم والحيرة.

والعودة الى تاريخ تشكل العقل والوعي يعطينا هذا البعد العميق في الإحاطة باسس المعرفة، والبدايات والاوليات ليست تفكير بدائي في العقل كما يعبر عنها بعض الماديين والحسيين والتجريبيين، بقدر ما هي الاصول التي استقى منها الاولون افكارهم والبنى التي تكون عليها العقل البشري عبر تاريخه الطويل، ولا يزال في اطواره يرجع الى الاصول سواء اخذ او نقد ومراجعة لفهم موضوعي للأصول.

اذن الفكر ما هو الا مراجعة من الدراسة والتحليل والنقد، فأهم النهايات ما تعود الى الاوليات وغاية النهاية كما يقول البعض هو العودة الى الاوليات ليس عودة جامدة بل عودة تهدف الى التطوير والفهم العميق لايجاذ الذات الفطرية في بدايات تكون الوعي بالذات كي تكون المعرفة لاحقا اكثر دقة ورجاحة.

وهذا لا يعني الجمود وايقاف حصر البحث العلمي وفق معطيات كل عصر ومقتضيات كل زمكان، بل هو الاسترشاد في تنقية اجواء التفكير من معكرات التعقيدات كلما تطور العصر والحضارة وافرازات انبهار العقل بما ينجزه على صعيد العلم والمعرفة واكتشافات الاسرار للطبيعة ونمو الحضارة، خصوصا وعي الانسان بذاته وتفسيره لمكنوناته التي تحتاج الكثير من التجرد والموضوعية والانسلاخ من المسبقات الى حد كبير.

فالمعارف الاولى او الاولية تعطى بعدا من الاصالة لتكوين الوعي، خصوصا وعي الانسان بذاته وتفسيره لظاهرة الانسان التي من اهم مميزاتها العقل الذي هو محل بحثنا حاليا.

بدايات نشوء جدل العقل

إن عملية الجدل والتشكيك وحتى النقد في دائرة العقل والمعرفة لم تكن وليدة العصر الحديث أبدا. بل بداياتها منذ بداية التفكير و وعي الإنسان بنفسه ومحيطه أو قل منذ بدايات الوعي بشكل مطلق. خصوصا اذا رجعنا الى حركة النقد والتشكيك التي هي حركة مصاحبة لبدايات التفكير الاول قبل التاسيس الارسطي الممنهج في المنطق والفلسفة التي تكاملت عبر سلسلة بدايات التحول الكبير في الفكر البشري على يد سقراط ثم افلاطون.

هذه الحركة اي النقد والتشكيك التي إنطلقت منذ بدايات المنهج السوفسطائي في حضارة اليونان، هذه الحركة التي كانت هي الدافع الاول لتثوير العقل كي ينتج وعيه الممنهج فيما بعد. فالشك بداية الإثارة التي تدفع لبناء يقين أو على الأقل منهج يتعاطى معه على أساس من الجدية غير موجودة في الشك وحركته، حين يولد الشك من الفوضى او البدايات الساذجة او ردات الفعل، تنطلق المحاولات الجادة في محاولة التوصل إلى اليقين بشكل طبيعي، فالبحث نتيجة الشك، ومن هنا نقول أيضا أن المنهج نتيجة فوضى الشك وبعثرته المشتتة للعقل.

فالشك السفسطائي ولد حراك معرفي عقلي فلسفي، الى ان انجز - هذا الحراك - غايته القصوى على يد ارسطو. بعد ان خاض صراعه المحتدم مع الشك والسفسطة كما عند سقراط وافلاطون قبله. فسقراط الذي بدأ من هذا الأساس الذي كان يعاصره ونشأ فيه تعليم وتربية. اي: الاساس من التشكيك والسفسطة حتى انقلب على اسسه مهتما بدراسة الانسان، وهو الذي يعتبره

الكثير من الباحثين في تاريخ الفلسفة انه اول من قاد هذا التحول الاولي الكبير في المعرفة. اي: تحول اهتمام الفلسفة من الكون وتفسيره ومحاولة فهمه، الى محاولة معرفة الانسان والانطلاق منه وفق مبدا معرفة النفس اول المعارف.

ولم ينقطع النقد السوفسطائي بعد انتصار مدرسة العقل التام في زمن تحول سقراط الذي تعلم وكان يُعلم وفق مدرستهم، ولكنه اختلف معهم في مسائل جوهرية منها مسالة الحق واعتبر انه لا يؤخذ بالقوة كما كان يتبنى عموم السفسطائيين، وعدم الأخذ بمبدا نسبية الحق ايضا، وغيرها من المسائل الجوهرية. بل بقت السفسطائية كمنهج فلسفي في ثنايا المسائل تظهر مرة وتختفي أخرى ولكنها لم تمت. فالسفسطائية منهج بدأ ما قبل الميلاد تلون وتنوع وتطور في مدارس عدة عبر تاريخ المعرفة الطويل، ولا يزال له وجود في ثنايا مسائل المعرفة سواء كمسائل نقدية وتشكيكية أو منهج عام كما في منهج الشك الحديث.

هذا التحول التام من اهتمام الفلسفة بالكون الى الانسان على يد سقراط ولعل هذا التحول هو كان البداية للتغير التام عن السفسطة لتشكل فلسفة جديدة تقوم على اسس اخرى تنطلق من الضروريات والبديهيات الى تحصيل وكسب المعارف لهذا نجد ان ارسطو تلميذ سقراط كان بداية الثورة الصريحة المعلنة على السفسطة وبداية عصر الفلسفة التي كانت تعتمد قواعد واضحة ومناهج نضجت اكثر في هذه المدرسة ع تلميذ افلاطون أي ارسطو الذي دون هذه المنهجية والقواعد بشكل فعلي، وبنى آليات رصينة للتفكير الممنهج اهمها علم المنطق ومنهجيته في كسب

المعارف، ثم كون نظريته التامة عن النفس والعقل في كتابه النفس، ليؤسس الى عصر جديد، يلُتعبر بعدها معلم الفلسفة الاول الذي تقوم فلسفته على العقل وتفسيره الدقيق وفق منهجية واقعية تقوم على واقعية الاشياء والوجود الخارج عن العقل، ثم اعطاء نظرة عن العقل لتنمو المعرفة على اساس من هذا التفاعل الجدلي بين العقل والواقع الموضوعي الخارجي منهجية تقوم على التفكير المنهجي والواقع.

ولكن هل توقف النهج السوفسطائي، وانتهى نزاعه مع المسار الفلسفي الذي خطته المدرسة الجديدة؟ الجواب كلا بل بقى المد السوفسطائي ولو بنسب عبر تاريخ الفلسفة اليونانية حتى تشكل عبر مدارس وافكار مختلفة.

و هذا يسحبنا إلى تساؤل أوسع وهو هل ان المدارس مهما يتم تصفيتها عن التواجد على مسرح الواقع والاهتمام السائد تموت وتضمحل وتنتهي؟ هذا ما لا يمكن القول به لمن يمتلك وعي بتاريخ المدارس والافكار التي نشاة على مسرح التاريخ، ولطالما حصل نوع من الرجوع الى نظريات وافكار وتصورات الاخرين مهما لاحها الاندثار وتراكم عليها الاهمال والغبار. ليس في الفلسفة فقط. بل حتى النظريات الكبرى في العلوم. واذا اردنا مثالا يمكن ان نعود الى من يذهب الى ان انشتاين تاثر كثيرا براثوغراس وهو ابرز السوفسطائيين واخذ عنه لمحات النظرية النسبية حيث يُنقل عن براثوغراس (أن قيمة الأشياء نسبية فليس ثمة شيء خير من نفسه أو شر في نفسه وإنما هو خير أو شر وعدل وظلم).

وهنا من يعتبر الموقف الشكي ومدارس الحس والتجريب الرافضة لمنطق العقل التي تبلورت في عصر النهضة بل قبله ما هي الا امتداد طبيعي

للسفسطة، ولا ندعي الامتداد التام. بل كحراك جدلي وتلاقح وتكامل في تارخ العقل والفلسفة، وهناك من ينظر للسفسطة بشكل ايجابي وبعقلية اخرى بعيدة عن السائد عنها، باعتبارها موقف نقدي شكي بحثي ويغالي البعض اكثر ليعتبره موقفا تفكيكيا بدائيا، تشكل اولا وكان سببا لكل حراك نقدي وتحليلي وتفكيكي عبر التاريخ العلمي والفلسفي الطويلين.

فالسفسطائيون لم يؤمنوا بالقبليات الضرورية في العقل و والمحسوسات وامتهنوا الجدل كسبيل تفاهم وإثبات، فليس عندهم منطلقات اولية للعلم ولا يقينيات، فمن يشك حتى في الحس كيف له ان يؤمن باوليات ينطلق منها في كسب وتحصيل المعرفة!

وهكذا استمر الجدل العقلي داخل المدرسة الارسطية و المدرسة الاسلامية وفلاسفتها الذين ايضا مارسوا هذا النقد اخذا وردا اثباتا ونفيا، حتى توسعت هذه المدرسة اكثر ونضجت وتمتاسكت وتوسعت مسائلها بشكل ملحوظ. فمسائل الفلسفة التي وردت مائتي مسالة توسعت كثيرا لتصل الى زمان مدرسة الحكمة المتعالية في القرن الثامن عشر الميلادي على يد صدر المتالهين الى سبعمائة مسالة.

ولم يكن النقد ولو كان جزئيا وفي داخل الاجمال وهيمنة الاصول الصورية فاترا او منقطعا عن مسرح التفكير البشري. فلو تتبعنا سير الطرح والشروحات للفسلفة من قبل الفلاسفة المسلمين كالفارابي والكندي وابن سينا وابن رشد وصدر المتألهين وغيرهم نجد هذا التوسع والنقود والردود والمراجعة والطرح.

كما انه تولد موقف نقدي اخر سواء بعقلية البحث الفلسفي او بطابع الخلفية الدينية كما ظهر ذلك جليا في مدرسة الغزالي واستمر هذا الجدل تدافعا بعنف وقوة لدى الاشاعرة في مدرسة السنة او الاخبارية في مدرسة الشيعة او مدراس الحديث من كل المدارس الاسلامية التي انزاحت للنص مطلقا كالحنبلية والظاهرية او التي تلونت حسب مقدار الايمان بمحورية الحديث اوالنص بشكل عام.

او حتى المدرسة الاشراقية التي اخذت حيزا في نقد العقل من خلال خلفيتها التي امنت بها في الوصول الى الحقيقة على يد السهروردي، وكذلك الصوفية التي هي الاخرى تنوعت حسب توجه اقطابها بين الصوفية التي كانت تقترب من مدرسة الاشراق كمدرسة ابن عربي، ومدرسة العرفان العملي التي كانت ترتكز على النص في غالبيتها وهي تقترب من مدرسة الحديث الى حد ما. وما بين مدارس متنوعة اخرى تختلف وتتلاقح نسبيا فيما بينها.

اذن نقد العقل لم يبدا في القرن الثامن عشر على يد كانت كما يقرر الكثير، بل هو مسيرة طويلة قد تكون بلغت اوجها على يد هذا العملاق في زمن ولدت تراكمات البحث الفلسفي والعلمي والنقدي للعقل اوجها، فبرزت على كتابات فيلسوف عبقري في زمن ما، ولكن مسيرة البحث العقلي ونقد العقل مجردا او بما هو منتج او بما هو فاعل، لم تكن وليدة مجهود هذا الفيلسوف فقط.

فاننا لا يمكن ان ننكر النقود للعقل ونظريات المعرفة والفلسفة للغزالي في القرن الحادي عشر مثلا مهما كان موقفنا منها ومن الخلفيات الايدلوجية

التي انطلق في نقده وما افرز نقده من نتائج، خصوصا في هجومه على الفلسفة وتاسيسه هذا العداء الشرعي والصوفي للعقل والفلسفة والخصام الكبير معهما، ولكن لا يمكن انكار دور هذا النقد والجدل العلمي في تنضيج الرؤى وصقل الحقيقة ومن هنا يتاتى دور النقد واهميتة و ضرورة جدلية الاختلاف المعرفي من أجل ديناميةالمعرفة الدائم.

ففي تهافت الفلاسفة كان هجوما عنيفها على الاسس النظرية لقدرات العقل وامكانية بته في الاحكام، وقدرته في فهم النصوص والاشياء، ثم ترقى اكثر من هذه المنطلقات لينتقد قدرة الفلسفة في فهم الاشياء الخارجية من غير النص، والاشراق والعقل من غير بعده الباطني وخلفيته الدينية مما ولد نقود مضادة ابرزها تهافت التهافت لابن رشد، فابن رشد وان لم يعاصر الغزالي، ولكن هيمنة فكر الغزالي على العقل بقى سيدا مستبدا حتى ولوج ابن رشد البحث الفلسفي. فرد عليه بعد ثلاث ارباع القرن تقريبا، بهذا الشكل المقتدر في ميدان الفلسفة بخلفية عقلية راسخة وايمان عميقين بقدرات العقل وسعة حدوده تم ادارة صراع الجدل الفلسفي عن العقل ليشكل عبر نقده وشرحه لآراء أرسطو وتبنيها بشكل تفصيلي إلى تأسيس عقلانية حادة في التاريخ الإسلامي لا تزال مؤثرة إلى الآن.

كما لا يمكن انكار القدرة النقدية العميقة للعقل المجرد واسس التفكير المنطقي في المدرسة الارسطية من قبل المدرسة الإخبارية، التي برز البحث عندها في نقد العقل و جدواه في الشريعة وفهم النص، تجلت هذه المدرسة بشكل واضح في زمن الشيخ محمد جعفر شريعتمدار بن سيف الأسترآبادي الطهراني، هذا الرجل الذي لم يكتف في نقد العقل وجدواه

في الشريعة، بل ذهب اكثر من ذلك. حيث ترقى في نقد نفس الاسسس المنطقية والعقلية في مدرسة ارسطو كما يذكر ذلك السيد عمار ابو رغيف في كتاب الأسس العقلية (هاجم الاسترابادي المنهج السائد لدى فقهاء الامامية وقد ذهب في نقده الى جذور المنهج بدءا من عصر التدوين، ناعيا على ابن الجنيد والعماني، مؤاخذا على الشيخ المفيد، ناقدا المرتضى، لتتكركز نقوده على العلامة الحلي .

امتازت محاولات الاترابادي النقدية بانها تجاوزت على تفاصيل الخلاف في (البارءة والاستصحاب وبحث المفاهيم) ، حيث كانت هذه البحوث مصبا رئيسيا لصراع المحدثين والاصوليين. اجل ، لقد قدمت بحوث الاستبادي استعراضا نقديا للعقل ، ووظفت نتائج هذا النقد في البحث الاصولي) [١]

كما ذكر السيد محمد باقر الصدر في المعالم قوله (وقد سبقت الإخبارية بما تمثل من إتجاه حسي التيار الفلسفي الذي نشأ في الفلسفة الأوربية على يد ((جون لوك)) المتوفى (١٧٠٤)م و ((دافيد هيوم)) المتوفى سنة (١٧٧٦)م، فقد كانت وفات الأسترابادي قبل وفات جون لوك بمئة سنة تقريبا، ونستطيع أن نعتبره معاصرا ل((فرانسيس بيكون)) المتوفى (١٦٢٦)م الذي مهد للتيار الحسي في الفلسفة الأوربية.

وعلى أي حال فهناك إلتقاء فكري ملحوظ بين الحركة الفكرية الإخبارية والمذاهب الحسية والتجريبية في الفلسفة الأوربية، فقد شنت

---

(١) ص ١٠١ الاسس العقلية للاصول السيد عمار ابو رغيف.

جميعا حملة ضد العقل، والغت احكامه اذا لم يستمدها من الحس)[1] هنا لا نريد أن نخوض في نقد النص هذا لما فيه من لبست في تحديد منطلقات وأهداف النقد لكل من الإتجاهين، أي الإتجاه الحسي والإخباري، هذا اللبست الذي نجده واضحا ولم يفرق بشكل واضح دقيق بين إتجاه ومنطلقات كل من مدرسة الإخباريين التي كانت تنتقد العقل لصالح النص، ومدرسة الحس التي كانت تنتقد العقل لصالح الحس والتجربة، يتعقد لبس هذا النص عندما فرق الصدر فيما بعد على أن نزعة الحس للإخبارين لم تقودهم إلى الإلحاد كما فعلت مع مدرسة الحس الأوربية. فمن يطرح الأهداف النقدية لكل من الإتجاهين، والخلفيات والمنطلقات سوف لن يتطرق لمسألة الإلحاد من الأصل، بعد تبيين الفارق الجوهري لرؤية كل من الإتجاهين.

اذن البحث العقلي داخل الحضارة الاسلامية لم يقف عند حد، ولم يجمد كما هو الان. بل كان بحثا حيا بين الاخذ والرد، ليس فقط في البحوث الفلسفية، بل حتى داخل مناهج البحث الشرعي والكلامي والتفسير. هذا الجدل الذي كان ينمي العقلانية في دائرة الاسلامية مهما كان عنيفا. حتى انتصرت مدارس الحديث في الشريعة والمنهجية الاشعرية في الكلام والبحث العقلي عموما ليخمد نور العقل والفلسفة. ومن الطبيعي بعدها بدأت تنخفض شعلة أنوار الحضارة في المنطقة الاسلامية، لما يمكن

١ - المعالم الجديدة للأصول السيد باقر الصدر ص٥٠

ملاحظته واضحا من الترابط والعلاقة ما بين نمو اي حضارة والبحث الفلسفي وتنمية العقل.

فاهمية الدين لا تقوم على سجن العقل. فالدين كما سنبين اراد للعقل ان ينهض بكل ما لديه من قوة وقدرة فاهمة في ميادينه المشروعه ومساحته المشهورة وعندما يمارس الدين الوصاية على العقل في الفلسفة التي هي محل البحث العقلي المستقل، او في العلوم التي هي حسب المدرسة العقلية نتيجة جدل الواقع والعقل. فاننا سنشهد انتكاسة حضارية خطيرة وفق نظام الاسباب والمسببات التي يؤمن بها العقل الديني نفسه.

فكلما كانت هناك فلسفة وبحث عقلي كانت هناك حضارة والعكس صحيح، فمن قبل اليونان ما قبل الميلاد وكيف كانت حضارة مترامية الاطراف وتمثل صرحا عظيما بفضل فلاسفتها الكبار وتنامي مدرسة العقل والفلسفة والعلوم المرتبطة بها، خصوصا ان العلوم التجريبية حاليا كانت من فصول الفلسفة الاغريقية تحت عنوان الفلسفة الطبيعية او الطبيعيات.

فكان البحث الفلسفي هو عموما مهيمن على حركة التفكير والعلم ليس في فقط في الفلسفة الاولى والالهيات والطبيعيات، بل حتى في السياسة والاخلاق والمجتمع والطب. الى ان تخلت اثينا عن هذا الوهج الفلسفي والاهتمام العقلي، لتدخل بعدها عصر الخمول والانحطاط الحضاري والتراجع التاريخي.

نعود إلى إطار البعد النقدي وجدل المعرفة في مسألة العقل في داخل دائرة الحضارة الإسلامية على طول تاريخها، ورغم هذا الحراك العقلي والنزعة العقلانية الشديدة وحركات النقد المتنوعة، التي بدأت بخلفية دينية

تحت دعوى محورية النص في المعرفة، ثم تاثرت في مناهج الشك والسفسطة إلى مرحلة تأثر العقل الإسلامي بشكل عام، بحركات النقد الجديدة وفلسفات الحس والتجريب والعلوم وإبستملوجيا عصر الحداثة ما بين مركزية العقل إلى تحويل المعرفة إلى معرفة تقنية تقوم على مؤديات المعطى العلمي الحديث وإنجازاته.

فهل كانت هذه العمليات النقدية وجدل المعرفة بالمستوى المطلوب معاصرا؟ وهل كانت عمليات النقد والأخذ في دائرة العقل والمعرفة العقلية والعقلانية دافعة لحراك المعرفة والتنظير الذي يمكن أن ينتج حضارة ونهضة؟؟ الجواب قطعا لا. فلا تعيش الأمة أزمة حضارية خانقة ولا تزال الرؤية مشوشة في أوليات طرح الإشكاليات فضلا عن محاولة المعالجة والإجابة والإصابة في التحرك نحو النهضة وإستهداف الإصلاح.

كل أمة متأخرة وتعيش سبات العقل والمعرفة تحتاج إلى تحريك أعمق لعمليات النقد، وتفعيل البعد التساؤلي المنفتح على الواقع والعلوم والفلسفات، ثم الركون إلى منهج البحث الفلسفي الذي لا يوقف حركة تساؤلاته حدود حتى بناء منهج واقعي إيجابي في التعاطي مع الواقع ومجريات العصر و تطورات الزمان.

إلى هنا ومهما ما أشرنا من نقاط مضيئة في تاريخ الحضارة الإسلامية، ممكن أن تكون منطلقا في طريق البناء والنهضة وإسلتهام العبر في إتجاه تنضيج الوعي النقدي، وبناء منهج واقعي للتعاطي مع التساؤلات ومحاولة الإجابة عليها. لكن لابد من تأشير مكامن الضعف والتخلف وأسباب التراجع التي من أهمها غلق باب التساؤل العقلي والنقد الفلسفي الواقعي

والنظرة المعرفية الإيجابية حتى تشكل منهج واقعي في التعاطي مع الواقع والمعرفة على أساس جدلي رصين.

هذا الذي لم يتحقق إلى الآن ويحتاج الكثير من أجل أن يوجد وفق تطورات المعرفة ومنجزات الحضارات المتطورة حول العالم، ثم التوقف كثيرا على الأصالة والذات نقدا ومراجعة وتقويم.

ولم تخمد الحضارة في أثينا إلا بعد خمول البحث الفلسفي بعمومه وشموليته للعلوم، ليدخل العالم الإسلامي بعدها سلم الرقي الحضاري. فبعد التأسيسات لأهمية العقل والتأمل والتفكير التي رشحت عن آيات القران الكريم، هذه الآيات التي تعتبر بداية التأسيس لنظرة العقل و موقعه المهم كمركزية في التفكير الإسلامي، لتأتي في مئات الأيات وبألفاظ متنوعة، كما ورد العقل بلفظ (القلب) كما في الآية وأمثالها (أفلم يسيرو في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) [(١)] بمئة واثنين وثلاثين اية وباسم (لب) ستة عشر اية و (النُهى) ايتين و (التفكير والتفكر) ثمانية عشر اية، وهكذا التامل والتدبر والفقه والتفقه والحكمة وغيرها من الالفاظ. كذلك الاعتبار من الماضين والرجوع الى التاريخ بما فيه من قصص وعبرة من اجل ان يتم دراسة الماضي والاحداث وفهم اساس الاحداث والوقوف عليها من اجل الحاضر والمستقبل وتنضيج الرؤى وتنمية العقل ومده باسباب الوعي.

وكذلك السنة التي وردت في المصادر الحديثية للمسلمين عن النبي (ص) التي وصفت العقل بالحجة الباطنة والنبي الحجة الظاهرة، والدين لا يكتمل الا من خلال فهم ووعي العقلين ليفسر معية العقل والنقل او قل الشريعة بشكل عام في مسار الاسلام، لتتكون لدينا عقلانية تعمقت تباعا ونضجت اكثر، حتى بدا عصر التدوين من جانب، كأول حراك درسي للفكر الاسلامي من خلال مصادره وتكوين معايير للصحيح من الضعيف،

(١) الحج ٤٦

اصبحت علوم فيما بعد تدرس الدين وتساعد في فهمه وتثبيت مصادره ومواده الخام الاولى على اساس عقلاني.

والترجمة في بداية العصر العباسي كثاني حراك علمي يصدم العقل الاسلامي ليولد بوادر جدلية حية بين الشريعة والتراث والفكر الوافد والمنتج المعرفي للاخر الانساني النظير، وبما ان الاسلام بعقلانيته وتاسيسات النصوص لهذه العقلانية لا يرفض اي منتج عقلي وعلمي، وجنا إثر ذلك تقبلا وتلقفا للفكر الوافد، واخذت العقول الجبارة بالاخذ بهذه العلوم اخذا وردا، كبحوث فلسفية مستقلة عن الشرع، او علوم خدمة الانسان مثل الطب والهندسة والرياضيات، او حتى كعلوم معيارية في فهم الدين والنصوص واليات في الاجتهاد مثل المنطق الصوري الذي تم قبوله ولا يزال له دور كبير في حركة الاجتهاد الفقهي والبحث الكلامي والفكري بشكل عام.

كان كل هذا سببا للرقي الحضاري الاسلامي، انعكس هذا في كافة مجالات الحياة والفكر وحتى الدين، لتبلغ الحضارة الاسلامية اوج قمتها في العصر العباسي، حتى بدايات العصر الثاني وصلا حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية التراجع بسبب خمول العقل وضعف القدرة الفلسفية عن العطاء والتطوير استجابة لمتطلبات حركة التاريخ وشروط الزمان.

توسعت المعارف والنهضة الحضارية والعمران والبناء فيما بعد العصر الإسلامي الأول في الوقت الذي كان يشهد العالم الغربي عصر الظلام والانحطاط الحضاريين، وخمول العقل عن العطاء بسبب ضعف النتاج الفلسفي، وتقييد حرية العقل من قبل الكنيسة وحصر المعرفة بها بسلطة

(الاكليروس) وقوة الكنيسة متحالفة مع سلطات دولها باحتكار التفكير والعلم انزياحا لتعاليم الانجيل واطلاق هذه التعاليم مع انه ليس الا مواعظ وارشادات، وكل ما يرد من تفسيرات للدين من قبل سلطة الكنيسة (الاكليروس) ما هي الا اجتهادات لا تعتمد مصادر واضحة ولا تستند الى الى احكام حقيقية وتشريعات تفصيلية ولا نظرة منطقية للكون والحياة.

ولكن لم يستمر هذا طويلا حتى استعاد العقل الغربي عافيته مبتدئا من قرائة تراثه الفلسفي خصوصا تراث اليونان ما قبل الميلاد كما التراث الاسلامي، وكانت الترجمات توسعت واثرت كمدارس في الغرب في العصر الوسيط كالسينوية والرشدية وتمت ترجمة كتب الفارابي والكندي و ابن سينا وابن رشد وابن باجة وغيرهم تحت عملية علم الإستشراق. وتمت بعد ذلك اعادة دراسة كل هذا المخزون من التراث الغربي والتراث الاسلامي والمسار المهيمن على ثقافتهم بتنوع مصادره الدينية والفلسفية والعلمية، من خلال اعادة دراسة ونقد وفهم وتمحيص من اجل بناء معرفة وفهم للكون والحياة وسبر اغوار العلم، مشكلين في ذلك ارضية خصبة للنهضة، مدة زمنية عبر مخاضات دامت قرون، لتثمر فيما بعد ثورة في العلم والمجتمع والسياسة، واستمرت هذه الحضارة تتطور حتى وصلت الى ما وصلت اليه حاليا.

اذن نستخلص من هذا العرض الموجز عدة أمور...

منها- ان هناك ترابطا ما بين اطلاق حرية العقل في البحث والتفكير وترسيخ عقلانية منفتحة على الدين والحياة والكون مع النمو الحضاري والرقي العلمي.

ومنها- الفلسفة من اهم القواعد التي ينطلق منها الانسان في هذا الترابط وهي السور الذي يحتوي في داخله حركة التطور والتاريخ باعتبارها البحث العقلي الخالص الذي يجيب عن تساؤولات مراحل الزمن ويحاول فهم متطلبات مراحله بشرط ان تكون هذه الفلسفة واقعية ومنهجية وأن لا تكون سببا أخرا في تشويش الرؤية وتستطيح الإشكالات وتجريد المعرفة من الواقع.

وما ممكن الحكم عليه إلى الآن هو انه كلما خمد نور العقل والبحث الفلسفي سيكون هناك خمول حضاري وتراجع قهقري وتفسخ اجتماعي وضعب في النظام العام او النظم جميعا بما فيها نظم الدولة والدين والمجتمع، لتدخل الجماعة التي تعيش سبات العقل نتيجة خمول بعد التساؤل والحفر والبحث المنفتح با حدود وتسويرات وأسيجة حالة من التشوش في الرؤيا والضياع في الواقع.

نفرع عن كل هذا خمول العقل والعقلانية في اي امة سيورث ضعف في الانظمة مما يدع المجتمع في تيه حضاري وضيق افق اجتماعي وكل هذا يدعو للفتنة والصراعات والتشرذم والفساد بجميع اشكاله.

ينطلق مشروع نهضة اي امة من خلال العقل ونقده ومعرفة حدوده وقدراته وتطبيق كل ذلك على التاريخ والتراث والنظم الحاكمة في جميع نواحي الحياة.

اذن رغم كل هذا البدايات المشرقة في تاريخ المسلمين ورغم نقاط الدفع التثورية من قبل الإسلام للعقل. هذا الدفع الذي أنتج بعد قرنين من الزمن حضارة ومعرفة واسعة وعمران وإمبراطورية تنافس عالميا، بغض

النظر عن المؤاخذات الأخرى في التاريخ المرافقة لحركة الحضارة الإسلامية، ألا أن المسلمين ضعفوا فيما بعد على المستوى العقلاني مما سبب ذلك سبات في دائرة المعرفة التي مدت هذا السبات الى واقع المسلمين عموما، ليدب في الجسد العام الخمول والركود والتكلس الحضارية الشاملة.

مفهوم العقل

تناول تعريف ومفهوم العقل يحتاج الكثير من الإطلاع و الدقة. فهو لم يكن مفهوماً بسيطاً من حيث ما طرح حوله ومن حيث التفكير عبر العصور. بل مفهوم مردد متنوع حسب كل منهج قام بدراسته طولياً زمانياً، وعرضياً تنوعاً حسب كل منهج معرفي.

وكما ذكرت سابقاً العقل اخذ حيزا كبيرا في التفكير البشري والبحث العلمي والفلسفي، ومن هنا لا يمكن اعطاء نظرة تامة كلية عنه، الا من خلال الإعتبار بجميع هذه النظريات والحقول المعرفية مجردة أو واقعية، او على الأقل القسم المهم منها. مما يمكن التوصل اليه وما يمس موضوع بحثنا عرضا موضوعيا وتحليلا علميا ونقدا بناءا. وهذا ليس بالهين المقدور لكل احد الا لأعمدة الفكر والعلم والفلسفة، كما انه قد لا يكون جهدا متاحا لفرد او عالم متخصص او فيلسوف او اي مفكر من اي نوع، وتبقى الافكار محاولات حسب قدرات كل باحث وما يصل اليه. أو من خلال الإستعانة بالمجهود الفكري الجبار الذي تم طرحه على الساحة الفكرية والآراء إلى الآن منذ فجر المعرفة الأول وحتى عصر مابعد الحداثة.

فالبحث في العقل يمثل جدلا حسب علاقته وتأثره بكل حقل من حقول العلم والمعرفة، ومن هنا تم الاختلاف في فهمهم وطرح تعريفه ومفهوم له. سلط الكثير من الباحثين الضوء على مدى تأثر الحقل المعرفي (الإبستملوجيا) والعقلي ومنظومة العقل التي يؤمن بها كل باحث وحدوده في ميدان تخصص كل عالم ومفكر وفيلسوف، وهذا طبيعي جدا.

فالعقل كيان جوهري مستقل ألا أنه يتأثر بالواقع عبر جدل الواقع والعقل ويُدرك الواقع حسب إمكاناته وينتج تصوراته حسب هذا الجدل وتنمو المعارف بما لها من نسبة مصادقية أو صادقة مطابقة للحقيقة والواقع، بما هو فيه، حسب قدرة المنهج الذي يتبناه الباحث في التعاطي مع هذا الجدل.

فالفيلسوف يعطي له مفهوم، كذلك العالم التجريبي والحسي، وهكذا ايضا في العلوم الانسانية وغيرها، وان نفس هذه العلوم اختلفت في تحديد مفهوم وتعريف واحد للعقل. ولهذا نرى ان البعض اعتبر تحديد مفهوم للعقل من اعقد المسائل، وعليه - وفق هذه النظرة - لابد من عبور مرحلة التعريف والتحديد للعقل للبحث في حدوده وقدرته في الكشف عن الحقائق، وادراكه لما حوله من المظاهر والموجودات كما فعل كانت في (العقل المحض) على إتبار عدم إمكان العقل وتحديده كمفهوم واضح بشكل دقيق.

واخرون ذهبوا اكثر من ذلك عندما دعوا للبحث في موضع العقل في ميدان فاعليته وتاثره بالاشياء وفي تجلياته ونتاجه الظاهرة على مسرح الحياة والعلوم والاعراض بدل الغوص في كنهه أللا متاح دقياً. وكل انطلق من زاوية تخصصه وقدره هذا التخصص في تحديد مفهوم العقل، او من خلال النزعة الذرائعية في ماهية خدمة هذا العقل في حقل حدود ممارسته له وليس اكثر.

ولكن بالتالي لا يمكن اهمال هذا التراث الضخم في البحث عن كنه العقل وماهيته وحدوده الذاتية وصلاحياته وقدراته في فعل ما يمكن ان يقدم لواقع الانسان والاجابة عن تساؤلات الكون والحياة وما بعدها،

الاجابة عن المجهولات التي لا زالت غامضة والمسائل التي لا تزال مثار البحث لدى التخصصات المتعددة.

ومن هنا تأتي حيوية البحث العقلي في العقل وخارجه، ما دام اننا نعيش في عصور متعاقبة في كل مرحلة زمينة، تزيد تعقيدات السؤال، مما يعني نحتاج الى خوض بحث مستمر ومحاولات الاجابة الدقيقة بروح ديناتمية وبعد معرفي منفتح على جميع اطوار الفكرة ومراحله المتعاقبة وتجليات الفكرة بحد ذاته في كل ميدان معرفي ومحاولة فهم عام، او تكوين مفهوم شامل ينظر مجمل الحيثيات المُلاحظة في الاخذ بهذا المفهوم.

في محاولة تقديم جواب حقيقي لهذا العطش القاتل والفضول العلمي وغريزة التطلع التي التهبت اكثر في هذا العصر، الذي ما زال يتعقد وتتعقد اسئلته، فيما ان الاجوبة لا يمكن ان تكون من خلال تخصص هنا وتخصص هناك. بل من خلال الية جامعة تجيب عن تساؤلات من نفس الكنه والماهية.

فتساؤلات العقل البشري في حقيقتها فلسفية ومنطقية والاجابة عنها لابد ان تكون فلسفية ايضا من سنخ نفس السؤال لا شي خارج عنه، ولا ندعي هنا عدم قدرة العلوم عن الاجابة عن تساؤلات الانسان، بل يمكن ذلك ولكن ننطلق من الهلية البسيطة هذه وهي: هل افلحت التخصصات بالاجابة عن تساؤلات هذا الانسان من خلال التخصصات المتنوعة هل اشبعت هذا الضما المترسخ في عمق الذات البشرية واداة تفكيره وطموح بحثه، ام انها تقترب من الفلسفة والعقل كلما تعقدت اكثر بما للعقل من قدرة كشفية وفهم للأشياء بما للعقل من بعد فلسفي عابر للتخصصات ونظرة عالية يمكن

ان تفهم الامور من السطح وتراقب مسير النظر البشري ثم الهيمنة على هذا الفهم.

ولا ينبغي ان نذهب الى ما ذهب اليه البعض من عجز العلم والفلسفة عن العطاء اكثر مما قدمته للبشرية الى الان باعتقاد ان المسار الفلسفي والعلمي توقف حاليا عند حدود ما انتجته البشرية في ميدان العلوم والفلسفة والنظم ليبشر في نهاية تاريخ ليس في النظام السياسي والاقتصادي العالمي حاليا اي بانموذجه الديمقراطي الرأسمالي والعولمي، بل حتى في ميادين العلم والفلسفة.

فتطرف اخرون اكثر عندما اعلنوا موت الفلسفة. معتبرين انه لا يمكن انتاج فلسفة اكثر مما انتجه العقل البشري منذ حضارة اليونان مرورا بحضارة المسلمين وحتى الحضارة حاليا. بل ترقى آخرون أكثر، على إعتبار أنه: لا يمكن انتاج في الفيزياء اكثر مما أنتجت حتى الآن بسبب تكامل البنى والحدود منذ نظرية الاثير مرورا بجاذبية نيوتن ونسبية انشتاين مرورا بكل النظريات والمحاولات وصولا حتى محاولات (هوكنك) ومحاولته في تفسير كل شي ضمن عناصر الفيزياء الأساسية، التي ما زالت لم تحقق اقصى دعواها وهدفها الإستراتيجي للان، وهو الوصول الى (نظرية كل شيء) التي يرمز لها ب (إيم) وحل لغز العالم والزمان كما اعلن عدة مرات.

فلا يمكن قبول هذا حتى لو سلمنا اننا ندور في فلك كل ما قله الاولون وما توصلوا اليه الى الان من فلسفات وليست فلسفة واحدة وعلوم ونظريات متنوعة، ولو سلمنا ايضا ان النتاج الحالي قد يكون غالبا هو تفكيف احيانا

بين عناصر وعلوم ومفاهيم وتشكل بلون اخر ونتاج اخر، فان هذا بحد ذاته تطور.

فليس بالضرورة ان يكون النتاج العلمي والفلسفي الحقيقي معترفا به ومحترما الا من خلال ان يكون خارج سياق العقل والتاريخ الحاليين، فما يقدمه العلماء والمفكرون والفلاسفة للان لا يمكن اغماض النظر عنه. الا اذا فسرنا هذه التباشير اي موت الفيزياء والفلسفة ونهاية العالم بشكل ايجابي من خلال اعتبار تكامل البنى والاسس والمصادر والمناهج والنظم ويبقى التطور في داخل هذه النظم، والابداع هو لون من الوان التفكيك واعادة التشكل عبر وسائل العلم والفكر والفلسفة على ان لا نجزم بل نترك الباب مفتوحا الى مزيد من الابتكارات.

اصلا هو اننا لو نظرنا الى تاريخ العلم والفلسفة ما هي الا دوران تفكيك واعادة بناء نقد وتدافع وجدلية ولهذا يسفر الكثير من المؤرخين الى اكبر النظريات كان لها اساس قبلها او قل بذرة مهما كانت بسيطة تطورت عبر الاجيال من العلماء لتصل الى نضجها فيخرج عبقري كبير ينتجها بشكل المتكامل او يبرزها لميدان العلم فيبدا العلماء والباحثون في البحث فيها وتطوريها وتكامل مبانيها.

فقد فسر البعض نسبية انشتاين وفق موقف بروثاغوراس الذي كان أول من فكر في قوانين النسبية ويعتبره البعض الملهم لأينشتاين حيث قال من ضمن نظريته القديمة في النسبية (أن قيمة الأشياء نسبية فليس ثمة شيء خير من نفسه أو شر في نفسه وإنما هو خير أو شر وعدل وظلم).

كذلك تطورات المنطق التجريبي ففسر البعض انه المنطلق لتاسيس علوم تطبيقية في الاجتماع والعلم والتاريخ من خلال تتبع الجزئيات من اجل الوصول الى حكم محدد في حدود تطبيق عناصرها ليؤسس الى اهمية الدقة في الملاحظة التي اصبحت من اهم سمات حداثة ما بعد فرانسيس بيكون.

وهكذا نجد مثلا بعض الافكار والمصطلحات تتطور وتاخذ طابعا اشمل في باقي العلوم والتطبيقات مثل باركماتية وليم جيمس عالم النفس والفيلسوف الامريكي الذي بدئها كنظرية في العلم على أساس دعوى: انه لا قيمة لاي مسالة علمية لا تقدم خدمة تجريبية للنوع الانساني لتاخذ صداها في العلم والسياسة والاجتماع والمعرفة بشكل عام عند الكثير لتكون منهج شمل الكثير من العلوم والمعارف.

وكذا المنهجيات الاخرى مثل الانتربولوجيا الدراسات الإنسانية حيث هي ايضا توسعت اكثر واصبحت منهجيات كبرى في دراسة المجتمع وقراءة الدين والتاريخ واللغة والتراث والنصوص الادبية وغير الادبية منهجيات تطبيقية بدات افكار في منهج ثم اصبحت مناهج واليات علمية وبحثية عميقة و واسعة.

اذن الافكار تترابط عبر المنهجيات وتتداخل بالاليات وقد يفرقها المنهج لكنها تلتقي في التفاصيل والاهداف في حالة من اللف والدوران على الاصول والاسس البدائية الاولى. فالمعرفة البشرية في اغلبها هي هذه الحالة من الجدل المتحرك والحراك من التلاقي والتنافر والتطالق والتزاوج. ولولا

هذا الحراك لماتت روح الابداع في الفكر وتوقفت المعارف في تقليد ممل قاتل لاي تطور وصيرورة وانجاز.

فالمعرفة هي هذا التراكم من الاسس المنهجية والمعلومات التي تخضع للزمان والمكان. وبالتالي الحركة الجوهرية والعرضية بما للعلاقة العلية بينهما وهي الجدل المستمر في هذه الحياة التي لن تتوقف مادام الاعتقاد اننا في بداية مشوار التكامل المعرفي ونحتاج الكثير كي ننجز.

والعقل هو اداة هذا اللف والدوران والتناضج والترتيب. العقل وفق كل منهج ومسار معرفي وخط علم وكيان جمع المعلومات هذا ليست الفاظ متناثرة ولا مترادفات بل هي سياقات بحكم تعدد معاني كل لفظ يرد وما اكثر تشعبات المعرفة والمناهج.

ثم تنوعت مناهج المعرفة وراحت تلقي بظلالها بهذا التنوع في دائرة نفس العقل والنظرة اليه ببعده الفلسفي الفيزيقي والميتافيزيقي خصوصا العلمي الفيزيائي. في حالة ايضا من استحضار الجدل القديم في النفس والعقل على اساس الثنوية والاحادية اي لمن ذهب تبعا لافلاطون بالتفريق الجوهري بين العقل والنفس عموما من جانب والجسد من جانب اخر. ومن يذهب الى احاديتهما تبعا للبعض من تلامذة ارسطو الذين ادعوا انه كان المؤسس لهذا الاحادية كما ينقل البعض من مؤرخي الفلسفة وهذا ما قد يفهم من بعض عبارات كتاب النفس لارسطو الذي تعمق كثيرا في تحليل علاقة النفس بالجسد والتفاعل فيما بينهما وهو الذي اسس فلسفيا بشكل مركز وواضح الى ان النفس توجد مع ايجاد الجسد. وكثيرا ما حصل

الجدل في هذه الدائرة متفرعين عن هذه المدرسة من مناقشة مادية ام معنوية العقل.

فهل يمكن ان نلتزم بمادية العقل والادراك والنفس عموما؟هذا ما لم تقره المدرسة العقلية.

وهناك تفصيل عقلي اخر تم طرحه يمكن ان يكون رايا منطقيا عند البعض وهو يميل الى ان العقل من قوى النفس، فيما ان النفس تحيط بالجسد ولدت معه وليس لها وجود قبلي خصوصا اذا ما ارتكزنا في هذا التفسير على ثنائية النفس والروح الموجودة في الدين فالروح من امر الرب وهي الوجود السامي الخالد والتي هي أيضا من روح الله كما في الكثير من الأديان والفلسفات.

ويدعم هذا اكثر مذهب المدرسة العقلية تبعا لارسطو من ان النفس تولد خالية من اي صورة لها قابلية التعلم من خلال التعرف على العالم الخارجي عن طريق الحواس. تقسيم المعارف الى بديهيات اوليات قبليات والى معارف نظرية تحتاج لادراكها الى عملية النظر والتفكير والاستدلال فنمو المعرفة كما يعبرون هي نتيجة هذا الطريق الاستدلالي الذي ينبع من اوليات قبلية.

ولكن ما ماهية هذه الاوليات وكيف وجدت؟ هل هي فطرية موجودة مخلوقة مع النفس، ام خارجة عنها وكيف يتم اكتسابها؟؟

يكون الجواب من ان العقل يولد خالية من اي فكرة حتى هذه الاوليات، ولكن من خلال بساطة اكتسابها التي لا تحتاج فيها الى نظر

وتفكير تنطبع بالعقل فيسهل ادراكها والتفكير بها من غير اي جهد نظري واستدلالي.

فالعقل هنا تبعا للنفس فهو من قواها وخلق معها وهي جهاز مرتبط بالنفس كقوة وظيفتها البعد المعنوي للانسان وهي محط القوى المعنوية الاخرى، مثل الخيال الوهم وهي جوهر انطباع الصور الجزئية والكلية والمفاهيم التركيبة والوجودات التي ليس لها محل الا الذهن.

اما الروح فهي وجود اخر وجود سامي وحسب الاعتقاد الديني فهي من امر الله ولها اتصال وجودي به وجود اعلى من وجود النفس التي هي الاخرى لها مرتبة اسمى من الجسد. الا انها واقعة في مرتبة الروح والجسد ترتبط به نحو ارتباط ترتقي النفس الى مرتة التجرد من الجزئيات والفساد عن طريق العقل لتصل الى العقل الكلي الاعلى عبر مراحل من التجرد الى ان تصل الى هذا المقمام عبر التجرد التام.

مبحث النفس ومدخليته في فهم العقل

هنا مقدمة في مبحث العقل لابد الإلتفات إليها. وهي: أننا لو أردنا أن نُقدم رؤية دقيقة وتفصيلية عن العقل، لا يمكن هذا إلا بعد أن ندرس مبحث النفس قديماً وحديثاً لما لهذا المبحث من إرتباط فلسفي وعلمي دقيقين بالعقل.

فلا يمكن أن نفهم العقل إلا من خلال دراستنا للنفس الإنسانية في المعرفة عموماً، و إذا ما رجعنا إلى تاريخ مسألة العقل، سنجد أننا أمام تراث هائل من مقدمات في علم النفس، بدأت مع أرسطو الذي الف كتاب النفس وبحثها بشكل تفصيلي إلى حد ما، وهو أول من طرح النفس بهذا البعد، ثم ومن خلال بحثه للنفس دخل إلى مسالة العقل. وأستمر مبحث العقل في مباحث النفس المتعدذة التخصص والإتجاهات في توسع وتشعب وتفريع حتى العصر الحديث، ومنه إلى يومنا هذا.

فالعقل هو اهم عناصر النفس واكثر قواها المميزة حيث يبدا من دراسة النفس بشكل عام من النفس الغاذية في النبات ثم النفس الحيوانية الى ان يصل الى النفس العاقلة المفكرة لدى الانسان وهكذا يسلط الضوء على هذه القوة لاهميتها كعنصر مميز للنفس الانسانية ليبقى البحث العقلي في هذه الدائرة من اهم البحوث الفلسفية، الى ان دخلت الفلسفة دائرة المرحلة الاسلامية، ليهتم بها الفلاسفة المسلمون.

كان أبرز من اهتم في مبحث النفس وفصل فيها واضاف عليها، هو الفيلسوف المشائي المسلم ابن سينا، و الذي عُرف بتعمقه في دراسة النفس.

وهكذا تطور البحث النفسي اكثر عند ابن رشد شرحا لمدرسة ارسطو، ثم عند صدر المتالهين وغيرهم.

فكان البحث النفسي في الفلسفة الاسلامية خصبا منقحا للاراء، وليس جمودا على رأي قديم، أو شرحا له فقط، وان كان ابن رشد الشارح الاكبر لارسطو والذي توقف كثيرا عند ارائه حتى في هذا المبحث، فهو قدم شرحا لكتاب النفس يسمى الشرح الاكبر، الا ان الفلاسفة المسلمين خطوا طريق اخر من التحقيق والتنقيح لجميع الاراء خصوصا اراء افلاطون والافلاطونية المحدثة متاثرين الى حد كبير في الثقافة الاسلامية وما انتجت الحضارة الاسلامية عبر تاريخها الطويل من المعرفة والتصورات حول الكثير من المسائل، لتكون رؤية البعض من الفلاسفة رؤية مستقلة الى حد ما عن الاراء الاخرى، بقالب جديد يبتني على اسس جديدة، ومعطيات تكون الفلسفة والفكر والتصورات في البيئة الإسلامية.

فكانت نظرية النفس هي من اهم النظريات التي تم البحث فيها بشكل تفصيلي عميق خصوصا عند ابن سينا ترسيخا لبعض النظريات ونقد لاخرى ثم اعطاء نظرة شاملة.

أما ارسطو المؤسس لهذا المبحث المهم والأساسي فقد درس النفس في كتابه (في النفس) الذي كان ولا يزال مادة درسية خصبة لفلسفة النفس والعقل. الذي درس النفس فيه على إعتبار إرتباطها بالجسد إرتباطا ولاديا تولد معه ولا تفارقه ، أما مسالة خلود النفس وبقائها بعد ىفناء الجسد بقى غامضا في ارائه. الا ان الاقرب – حسب الكثير من الباحثين – هو انه لا يرى خلود النفس بعد تتبع اراءه في كتابه هذا او غيره.

يري ارسطو ان تركيب النفس مع الجسم هو من نوع تركيب المادة بالصورة، و لذلك فلا يمكن ابدا اعتبار النفس و الجسم شيئين مستقلين بعض عن بعض، بل يجب اعتبارهما وجهين لكائن واحد. و من هنا يتضح ان انفصال النفس عن الجسم امر غير ممكن، و ذلك لان كل صورة تؤلف مع المادة القريبة منها شيئا واحدا . فالمادة تمثل جانب القوة و الصورة تمثل الحيثية الفعلية لذلك الشيء. و علي هذا الاساس لايري ارسطو اي معني في البحث في كيفية اتحاد النفس مع الجسم، بمثلما انه لامعني للكلام في الشمع والرسم المنقوش فوقه. وعلي العموم، لاكلام في مادة شيء معين و ما تعود اليه هذه المادة .(فليست النفس اذن مفارقة للجسم، على الاقل بعض اجزاء النفس، اذا كانت النفس منقسمة قسمة طبيعية، وهذا ظاهر: لان كمال بعض اجزاء الجسم هو الاجزاء ذاتها. ومع ذلك فليس ما يمنع من ان تنفصل بعض الاجزاء على الاقل لانها ليست كمالا لاي جسم. وليس من الواضح كذلك ان النفس كمال اول للجسم كالملاح للسفينة) [(١)] .

وفي كلامه عن الاجزاء التي يمكن ان تفارق فيها الجسد (فليست النفس اذن مفارقة للجسم، على الاقل بعض اجزاء النفس) يوضح ذلك فيما بعد ان العقل هو الجوهر الذي يمكن ان تفارق فيه النفس الجسد. فهو وان كانت عبارته هنا غامضة وفيها نوع من الشك والادرية (ولكن فيما يخص العقل والقوة النظرية ليس الامر واضحا بعد: غير انه يبدو هاهنا نوعان من

١ - نفسه ص ٤٥.

النفس مختلفان وانها وحدها يمكن ان تفارق الجسد) [١] الا انه يمكن من خلال تتبع ارائه المختلفة وما تم الكتابة عنه عبر تاريخ شرح ارائه الطويل نذهب الى انه يميل الى ان النفس في مقام العقل يمكن ان تفارق الجسد.

فالنفس تنفعل عن طريق العقل الهيولاني الاولي في المادة عن طريق الحاوس ثم ترتقي الى ان تصل الى العقل الفعال. كما سنبين فيما بعد والنفس في هذا المقام. تكون في عالم التجرد التام عن المادة والجسد. فالمسالة الاخرى التي يجب ان تطرح هنا هي ان ارسطو، بخلاف افلاطون، لا يقول بوجود (بالفعل) للمعقولات، بل يراها امورا يجب ان يتم تجريدها و توليدها من مادة المحسات و المتخيلات، و ان العقل، من حيث كونه انه هو الذي ينقل المعقولات الي (بالفعل) فانه هو نفسه يتحقق بالفعلية ايضا. اذن لابد هنا من القول بوجود عقلين متميزين، او وجهين متميزين للعقل، يطلق علي احدهما مفسرو فلسفة ارسطو اسم العقل الممكن، او العقل القابل، اوالعقل المنفعل، و يطلقون علي الثاني اسم العقل الفعال.

الامر الآخر الذي يجب الالتفات اليه هنا هو انه عند طرح السؤال التالي: هل للنفس صفات و افعال خاصة بها، ام ان جميع حالات النفس تخص كائنا حيا مركبا من النفس و الجسم؟ يختار ارسطو الشق الثاني من السؤال، لان النفس: في نظره، ليست مستقلة عن الجسم . ان مجرد طرح هذا البحث ضمن العلوم الطبيعية يعني ان هذا الكائن المركب من النفس و الجسم انما هو نوع من انواع الجسم الطبيعي.

---

١ - نفسه ص ٤٧.

ثم بناء على كل هذا يبني ارسطو نظريته ميلا الى ان النفس والجسد كيان شبه واحد في حالة من الاتصال العضوي يولدان معا ويفنيان معا بعد موت الجسد فموته يكون هو الموت للنفس وفنائها ايضا.

وهكذا يدعو لان يكون البحث في النفس ضمن اطار الطبيعيات ولهذا عد الكثير من الكتاب والباحثين كتاب النفس من الطبيعيات، على اساس ان النفس ظاهرة طبيعية يمكن فهمها من خلال المنهج المتبع في التعرف على الطبيعة وبالتالي ابعاد الطابع الاعلى والمفارق عن الطبيعة والمادة وعدم انفكاكه عنها.

ولكن الملاحظ ان ارسطو كان يذهب الى جوهرية النفس ثم ايضا يعطي تفسيرا عن الجوهر (ان احد الموجودات ما نسميه الجوهر، ولكن الجوهر او ما يقال عليه الهيولى، نعني ماليس بذاته شيئا معينا) [١] ويقول في مكان اخر (ويترتب على ذلك على ان ان النفس بالضرورة جوهر بمعنى انها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة . ولكن هذا الجوهر كمال اول لجسم له هذه الطبيعة) [٢] وهذا يختلف عما يطرحه الفلاسفة من قبله والذين ذكر منهم البعض في مطاوي كتابه في النفس.

ثم اننا يمكن ان ندرك الاختلاف الكبير عن استاذه افلاطون الذي كان يؤمن بروحانية النفس المفارقة بل ابعد من ذلك، فان افلاطون يؤمن بوجود النفس قبل حتى وجود الجسد في عالم المثل، وهنا يختلف عنه الكثير من فلاسفة الاسلام اهمهم ابن سينا. لتسجل المدرسة الفلسفية الاسلامية خلافها

---

١ - في النفس لارسطو ص ٤١

٢ - نفسه ص ٤٢

الاول مع الارسطية بشكل واخر منذ بداية نشاتها الاولى على يد المهتمين بالفلسفة الى ان وصلت الفلسفة بشكل اصطلاحي واضح على يد الكندي الذي كانت له بصمات واضحة في الميل الى روحانية ومعنوية النفس ومفارقتها للجسد.

فانه وان كان يمكن ان نحكم ان المدرسة الفلسفية في الحضارة الاسلامية كانت لا تميل الى تفسيرات النفس الارسطية في بعض التفاصيل منذ الاوئل حتى الكندي والى الفارابي الذي توسع في تفسير النفس وفق الجمع بين اراء ارسطو وافلاطون، الا ان ابن سينا هو الفيسلوف الاكبر الذي تناول النفس وتوسع في مسائلها. فقد خلف لنا كتابات عديدة في النفس. و يمكن القول بكل ثقة ان احدا من الفلاسفة المتقدمين لم يكتب في النفس بمقدار ما كتب ابن سينا (لتي جاء فيها ذكر علم النفس هي الشفاء، النجاة، الاشارات، رسالة النفس و القانون. ويري بعض الباحثين ان كتب ابن سينا في النفس يمكن ان تقسم الي قسمين . القسم الاول يضم مؤلفاته الاولي التي تناول فيها النفس حسبما اوردها ارسطو نقلا من دون تصرف ولا ابداء راي. القسم الثاني يشمل مؤلفاته التالية، الشفاء و الاشارات و رسالة النفس، و فيها يطرح وجهات نظره الخاصة) [1]

ومن اهم نقاط الخلاف بين ابن سينا والمعلم الاول ارسطو هي الثنوية وتجرد النفس التي تقوم على الانفصال بين الجسد والنفس وتفسيره لهذه الثنوية مسجلا الكثير من الملاحظات حول اراء ارسطو ومن مال اليها

١ - انظر (شرح الاشارات والتنبيهات) حسن ملكشاهي، ص١٥٤-١٥٥

ومؤسسا مدرؤسته على انقاض نقد هذه الاراء ومن ثم فسر نوع الارتباط بين النفس والجسد بشكل فلسفي دقيق يقول في الاشارات: (انظر الي حكمة الخالق الذي خلق الاصول في بداية الخلق، ثم خلق من تلك الاصول الا مزجة المختلفة، و جعل لكل نوع مزاجا، و جعل المزاج الابعد عن الاعتدال مختصا بالنوع الا بعد عن الكمال، و جعل المزاج الاقرب الي الاعتدال الممكن مختصا بالانسان لتستوكره النفس)[١] و في تفسير عبارة (لتستوكره النفس) يقول الخواجه نصيرالدين الطوسي: (في هذا التعبير اشارة لطيفة تدل علي تجرد النفس، لانه جعل نسبتها الي المزاج كنسبة الطير الي و كره)

ثم ان ارسطو الذي كان يميل الى ان الانا ما هي الا نوع من الانا الكلية الواحدة او نوع الاتحاد بين النفس والجسم وليس شيئا اخرا، ولكن ابن سينا ينطلق من هذه الانا التي تصبح فيما بعد ملهمة للكوجيتو الديكارتي، اما ابن سينا فيقصد بالنفس ذلك الذي يعبر المرء به عن نفسه، و انه عند قوله (انا) انما يشير الي نفسه من دون ان يعني ايا من اعضاء جسمه، كما انه ينسب افعاله و آثاره الي (الانا) نفسها، و يقول (انت) للتعبير عن ذلك عند الآخرى. فالانا ليس اي جزء من اجزاء الجسم وهي التي تبقى ولا تتغير مع طول العمر. بل، هي: الهوية الثابتة عن كل احد، حتى بعد الموت. فهل هذه الانا هي اليد ام العين ام اي عضو اخر؟ أكيد ليس أي من هذه. اذن هذه الانا هي جوهر اخر غير هذا الجسد ولا اي عضو فيه. ثم هناك الكثير من

---

١ - الاشارات والتنبيهات ص ٢٨٧

المحاور والتفصيلات التي لا تنسجم مع روح بحثنا هنا لهذا سأكتفي بهذا المستوى.

الى ان وصلنا الى العصر الحديث الذي دخل فيه العنصر التجريبي والملاحظة في علم النفس لينتقل مبحث النفس هو الاخر ايضا الى مرحلة التحديث من الفلسفة الى العلوم التجريبية لياخذ ايضا حيزا كبيرا في الاهتمام المعرفي في الغرب باطار سايكلوجي جديد، ثم تدخل الفيزياء على مبحث النفس ثم النظرة التجريبية المادية الحادة، ليكون البحث الفلسفي بحثا خصبا وعميقا و ولد جدلا كبيرا بين الرؤية الفلسفية المجردة، والرؤية الاخرى، التي تقوم على التجربة ولا تتوقف عندها. ثم ان التجربة نفسها انقسمت الى مدرسة جامدة على التجربة والحس وأخرى تعتبر التجربة من أهم أركان المعرفة ألا أنها ليس الوحيدة.

هذه النزعة الحسية والمادية ليس حديثة. بل حتى الشك و اللادارية ولها عمق في تاريخ الفلسفة والمعرفة البشرية، الا انها تقولبت بشكل اكثر دقة وعمق في ما بعد القرن الثامن عشر الميلادي النظرية المادية في النفس، هي علي النقيض من النظرية الروحية. فهي تنكر وجود جوهر مجرد في الانسان، وتفسر الحياة النفسية، تفسيراً آلياً محضاً. وهذه النظرية قديمة، ظهرت لاول مرة لدي قدماء الاغريق، حيث اشتهر بها الذريون مثل: لوقيبوس ويموقريطس، في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد، وغيرهم من الماديين، الذين عرفوا بآرائهم المادية في تفسير الحياة وفي طبيعة النفس. الا أن هذه النزعة المادية، انحسرت بظهور كبار فلاسفة اليونان، كسقراط ومن بعده افلاطون وارسطو . وبدات الفلسفة تتحرك في اطار اراء

الروحانية والجوهر المفارق للجسد او على الاقل من تبني لراي ارسطو كما اسلفنا الى الاعتقاد بالجوهر النفسي المفارق عن المادة ولو في جوانب من النفس كما في العقل حيث تفارق النفس الجسد في مرتبة العقل الفاعلي الذي هو عنده اسمى من المادة والجسد وهي الفاعلة فيه.

من ابرز المدارس في علم النفس الحديث بعد ان احتدم النزاع كثيرا ودام بشكل مركز منذ القرن السابع عشر و اول جدل عميق كان قد دار بشكل غير مباشر، بين ديكارت و تلميذه سبينوزا، حيث الاخير الذي كان يعتقد بثنوية النفس والجسد تبعا للفلسفة الحديثة لديكرات الذي اثبت هذا المؤدى تبعا لمسار المدرسة العقلية التي تتبنى هذه الثنوية جمعا بين الاراء الفلسفية اولها اراء افلاطون وارسطو، ثم عدل سبينوزا عن هذا الراي ليثبت انهما جوهر واحد عبر نظرته للإمتداد وليس النفس جوهر منفصل ومفارق للجسد كما سنفصل فيما بعد.

كانت بداية سبينوزا في المدرسة العقلية عقلانيا ملتزا بنود هذه المدرسة وبقى وفيا لهذا الإطار ألا أنه سجل خروجا في إطار نظرته الخاصة للنفس من خلال المبحث المركزي فيه عن ثنوية وإتحاد النفس. ثم توسعت هذه الاراء العقلانية التي تقوم على الاحادية لتدرس ظاهرة النفس والجسد وتحاول ان تقدم تقريب علمي مُلاحظ بما يمكن اثباته عن طريق التجربة الى ان وصل حد اعتبار النفس، ما هي الا وجود طبيعي، او حتى ليس هناك الا الجسد، كما ذهب الى ذلك الماديين حتى القرن العشرين وشياع الماركسية.

ثم اتت بعدها المدرسة الحسية والتجريبية لدى الانكليز على يد فرانسيس بيكون من خلال تبنيه المنطقي التجريبي بدقة. ثم يُعدّ توماس هوبز أول الحسيين المحدثين، فهو من جهة ينكر الجوهر اللامادي في الانسان، ويرى انه من الافكار الغامضة المتناقضة في ذاتها من هنا يظهر أنه لا يؤمن بوجود النفس، أو علي الأقل لا يعتقد بجوهريتها ومفارقتها للمادة. ذلك أنه يتخذ الحواس فقط كمصدر وحيد للمعرفة، فما لا يناله الحس، لا وجود له.

ثم جون لوك والذي يُعد من أبرز ممثلي النزعة الحسية الانجليزية، بل هو معلم هذه المدرسة في العصر الحديث الذي تبنى ارائه بشكل اكثر تاسيسا وترابطا منطلقا من اساس انطار الفطريات القبلية والاوليات البديهية ليعتبر يولد الانسان بعقل كالصفحة البيضاء ثم ان هذا العقل يكتسب المعرفة عن طريق الحواس فقط ليؤكد هنا علي الاتجاه الحسي، ويدعم المذهب المادي ، يبدو لوك ، لأول وهلة ، من الثنائيين ، حيث يميز بين النفس والجسم ؛ ويري ان النفس جوهر قائم بذاته، لان الصفات الأولية، كالاحساس، والادراك، والتفكير، والتخيل (والتي جمعها ديكارت تحت اسم التفكير)، بحاجة الي شيء يحملها، او الي شيء تكون هذه الصفات قائمة به. هذا الشيء هو جوهر هذه الصفات وهو النفس. فالجوهر حامل الصفات الانسانية . اذ لا مفر من الذهاب ولو جزئيا الى الاعتقاد الجازم بوجود الجوهر النفسي ومفارقته للجسد الا ان هذا المفهوم يتشوش جدا عند لوك عندما يصل الى تفسير عملية التفكير والادراك وطرق كسب المعرفة وتحديد مصادرها . ويذهب لوك، الي ان المؤلف بين الظواهر

النفسية المتعددة، ليس هو النفس، وبعبارة أخري ، ان وحدة النفس والتي يسميها الذاتية الشخصية ، لا تقوم بالنفس فبالرغم من قوله بجوهرية النفس، فانه يري ان هذه الجوهرية ليست هي مصدر وحدة النفس، بل ان الشعور بالذات هو اساس وحدة النفس أو الذاتية الشخصية.

وفي الحقيقة ، أن نظرية لوك عن جوهرية النفس ، غير واضحة ، وفي غاية الاضطراب ، فبالرغم من ذهابه الي جوهرية النفس كما رأينا ، فانه يعد تصور الجوهر مبهماً غير مفيد ، ولكنه لا يجازف برفضه رفضاً تاماً بل يقول بوجود جواهر أخري ، وكلها محجوبة عن ادراك الانسان وهذه الجواهر هي : النفس واللّه والمادة. فلوك وان كان مؤسسا بدا من اسس قوية واشكالات دقيقة مرتكزا على عدم وجود قبليات معرفية في العقل ومیالا الى ان الطرق الوحيدة لكسب المعرفة هي الحواس الا انه ينتهي مشوشا الى حد كبير في عدم تحديد دقيق للنفس وتفسير جوهريتها مما يجعله في حالة من الحيرة والتبهم في تفسير ظاهرة الجوهر كلها.

الى ان ياتي دافيد هيوم الذي تصفه الكثير من الاراء بانه كان الادق في تمثيل المدرسة الحسية ونقد المدرسة العقلية بشكل عام، وقد كان له رأي في النفس غريب. فهو من جهة يذهب الي ان النفس تختلف في طبيعتها عن الجسم، فلدي الانسان ظواهر نفسية متعددة، وحالات عقلية مختلفة، ولكنه من جهة اخري، يري ان هذه الظواهر والحالات الفكرية، لا تفتقر الي جوهر، فليس ثمة جوهراً نفسياً قائماً بذاته، يتميز عن تلك الظواهر والحالات العقلية . وما العقل او النفس في الحقيقة ، الا حملة من الظواهر الشعورية، أو ان شئت مجموعة من الادراكات المتباينة والاحساسات

المختلفة ، كإدراك حسي بالموجودات الخارجية ، او كاحساس بالبرودة او الحرارة ، او بلذة او الم ، او حب أو كره ، او انفعال او تذكر او تخيل ، ولكن بالرغم من كل هذا، فليس هناك ، أي انطباع عن أي شيء يسمي بالجوهر . محاولا هنا ان يفسر كل شي على اساس الحس والشعور الحسي (لنفوس ليست الا حزمة او مجموعة من الادراكات المختلفة ، التي يعقب كل منها الآخر بسرعة لا يمكن تصورها، والتي تكون في تدفق دائم وحركة دائمة) [١] ان هيوم اسس الى فلسفة شاملة تقوم على انكار اي معرفة يمكن كسبها الا من خلال الحس واي وجود غير الجود المحسوس.

ثم تجاوز البعض هذا البحث الاشكالي ليركز على دراسة النفس دراسة علمية بعيدا عن الاراء الفلسفية دراستها بشكل طبيعي فيزيقي ليتطور هذا البحث النفسي الى حد دراسة النفس بما لها من علاقة بالجسد، بل منفعل جسدي وجزء طبيعي. وكان البحث الفيزيائي اهم المحاولات في فهم وتفسير النفس.

ففي بداية القرن العشري او نهاية القرن التاسع عشر او حتى قبله، كانت هناك الكثير من المحاولات بدات تدرس النفس وفق المناهج العلمية والتجريبية في مسار الغرب التحديثي الذي هيمنت عليه سطوة التجربة والنزعة الوضعية، وكانت المحاولات كبيرة في التجارب وعلم التشريح والفيزياء والفسلجة لتنبثق بعدها مدارس كبيرة قادت تحولا كبيرا في هذه

١ - برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ص١٥٤-١٥٥

المسألة، كمدرسة بافلوف التي اثرت بشكل كبير في البحث النفسي عموما وفي التربية خصوصا، من خلال نظريته الاشتراط المنعكس.

حيث إن أول رجل درس التعلم في ظروف تجريبية حسن ضبطها كان العلامة الروسي المشهور إيفان بافلوف حيث قام حوالي ١٩٠٠ م بدراسة عملية الهضم عند الكلب في المختبر وقام بقياس مقدار أو كمية اللعاب الذي يفرزه الكلب عند إطعامه، وفي أحد الأيام بينما كان يقترب من كلبه وبيده طبق الطعام لاحظ أن لعاب الكلب بدأ يسيل فأدرك أن مجرد رؤية الطعام تؤدي إلى إحداث الاستجابة التي تثار حين يلامس مسحوق اللحم (الطعام) لسان الكلب. وهكذا كرس بافلوف جهوده العلمية اللاحقة لدراسة هذه الظاهرة واظهار حقيقتها. ونظرية بافلوف تقوم أساساً على عملية الارتباط الشرطي التي مؤداها انه يمكن لأي مثير بيئي محايد أن يكتسب القدرة على التأثير في وظائف الجسم الطبيعية والنفسية إذا ما صوحب بمثير آخر من شأنه أن يثير فعلاً استجابة منعكسة طبيعية أو اشراطية أخرى. وقد تكون هذه المصاحبة عن عمد أو قد تقع من قبيل المصادفة.

من خلال هذه الملاحظة الدقيقة والدراسة التطبيقية انطلق بافلوف في نظريته بخللفيته العلمية والفلسفية ذات النزعة التجريبية ان ينزل مبحث النفس الى العلم التجريبي الذي يقوم على الدقة في الملاحظة.

ثم بعده أتت المدرسته السلوكية، حيث يمكن دراسة النفس من خلال ما يظهر عنها من سلوكيات وافعال كما عند الفيلسوف الامريكي واسطون الذي ذهب الى انه كل فعل نفسي يمكن تفسيره من خلال السلوكيات الظاهرة، او الدقيقة، التي يمكن التوصل اليها عن طريق التجارب والعلوم

التي يمكن ان تفسر هذه السلوكيات بدقة، عبر تحليل ردات الفعل السلوكية يقول الدكتور درويش في كاتب (فلسفة العقل عند دونالد دافدسن): (لقد بدات النزعة السلوكية في علم النفس على يد جون واطسن (١٨٧٨-١٩٥٨) كمنهج ونظرية انطلوجية. فهي كمنهج تنادي بقصر الاهتمام – في تناول الظواهر النفسية – على مظاهر السلوك التي تصدر عن الانسان في البيئة من حوله فذلك فقط ما يقبل الملاحظة العامة بينما هي نظرية تذهب الى ان الموضوع الوحيد الذي يمكن لعلم النفس دراسته هو السلوك القابل للملاحظة)[١] ويقول الدكتور بهاء الدين في جانب اخر (فان هذا يعني امكانية بيان هذا التكافؤ المنطقي فان هذا يعني امكانية تعبير لغة الفيزياء عن الحياة النفسية والعقلية، اي التعبير عن هذه الاخيرة كعمليات بيلوجية تحدث في مكان وزمان)[٢]

اذن تطور البحث النفسي عبر مراحل ليصل الى عصر انبثاق المدرسة السلوكية الى ان البحث النفسي يمكن دراسته بهذا الشكل العلمي الذي يتم ادخال عنصر الملاحظة والتجربة كعنصر ذاتي فيه، ولا يمكن فصل البحث النفسي عن هذه المركزية والاسس لتوليد المعرفة الدقيقة في دراسة النفس البشرية ولا يمكن اعطاء بعد فلسفي دقيق عن النفس الا من خلال انزال هذا البعد الى الدقة في الملاحظة والتجريب فيه.

---

١ - العقل عند دافسدن ص ١٠.

٢ - نفسه ص ١٣.

فانعطف البحث النفسي الى هنا بشكل كبير الى مرحلة الترابط المنهجي بين مكونات المعرفة لتنزل من حكم العقل المجرد الى الحكم العقلي الذي يقوم على التجربة الدقيقة والتفسيرات العلمية خصوصا الفيزيائية .

ولكن ما يلاحظ الى الان سيرا مع كتاب (العقل عند دافدسن) ان المدرسة السلوكية فشلت في اعطاء تفسير علمي تجريبي دقيق عن ارجاع الحياة النفسية والعقلية، الى سلوك ثم توجهت بعدها الى التفسير المنطقي العقلي لتكون النزعة السلوكية نزعة في مدرسة الفلسفة تتبنى منهجا يقوم على الملاحظة والتجربة وليست مدرسة قائمة بذاتها على التجربة.

ثم اتت المدرسة الذاتية لتعطي تفسيرا اخرا محاولة تعدي هذه الاشكالية في محاولة لتفسير تجريبي دقيق على ارجاع الظاهرة النفسية والعقلية على اساس اخر تجريبي حيث ارادة المدرسة الذاتية منذ البداية من حيث انتهت المدرسة السلكوية رغم اختلاف المنهجين (يعد بلاس وسمارت من اشهر الفلاسفة المعاصرين الذين تبنوا النظرية الذاتية. لقد حاول كل منهما بيان ان ما يعنيه بان الوعي او الاحساس عملية عقلية ان الذاتية هنا ذاتية فعلية تجريبية وليست منطقية اي ان الوعي او الاحساس هو ذاته عبارة عن عملية عقلية وليست ان العلاقة بين (الاحساس) و(عملية عقلية) علاقة هوية في المعنى)[١] وهكذا يسير الكتاب في منهجة البحث الى ان يصل الى نظرية دافدسن للتعمق اكثر في الاتجاه الذاتي في تفسير النفس وارجاع الظواهر

١ - نفسه ص ١٩.

العقلية والنفسية الى منهج علمي يقوم على التجربة بشكل اكثر دقة من سابقيه.

وهكذا يستمر البحث في القرن العشرين على يد الكثير من العلماء والفلاسفة حسب اتجاه كل من هؤلاء ثم يبقى البحث الفلسفي الذي يقوم على تجرد النفس طريا ولا يزال يتم طرحه بشكل واخر خصوصا الاتجاهات التي تؤمن بالتفسيرات الدينية وفلسفة مدرسة العقل التي لا تقف عند حدود التجربة.

ثم ان البحث النفسي العقلي او الذي يرتكز على النظرة الدينية ومن خلال فلسفة الدين او غيرها تقر باهمية التجربة والبحث العلمي الذي يقوم على الملاحظة ولا تعتقد انه هناك تنافي بين ما يبت به العقل ويصل اليه وبين ما هو ثاتب لديها خصوصا ان الكثير من التجارب اثبتت روحانية النفس وتجردها والعقل ايضا كما سنعرض هذا النظريات في مباحث لاحقة.

ليدعي رواد مدرسة العقل انهم الاوسع والانضج في تفسير الظواهر التي لا يمكن فهمها بشكل عميق ومن اغلب جوانبهاكلها، ولو محاولة فقط. الا من خلال هذه النظرة الشاملة التي لا تقف عند حدود التجربة، ومنهج معرفي احادي النظرة. بل من خلال دراسة الظاهرة بكل جوانبها ومصادر معرفتها لنصل الى حكم ناضج دقيق يقوم على العلم والفلسفة ومصادر المعرفة ومنهجياتها المتنوعة.

ثم هكذا لابد ان ننظر الى مبحث النفس او قل بدقة فلسفة النفس فلا يمكن اعطاء رؤية فلسفية دقيقة، الا من خلال هذه الشمولية المعرفية بتعدد

مصادر المعرفة الماسة لمبحث هذا الموضوع فالنفس ظاهرة وذات تحتاج توسع منهجي ليتم دراستها بشكل اعمق وأشمل.

فالنفس البشرية هي هذا الوجود الراسخ في العمق، والذي نحسه ونشعر به و نشير إليه بالأنت، هذه الهوية التي ليس هي أي نوع من التجزء المادي ولا الجسدي، بل هي ما يُشار بها إلينا وترافقنا على طول طريق الحياة مع كل تبدلات الجسد وتغيرات الخلايا و الاشكال والتحولات الكبيرة، التي تطرا عبر سنين الحياة في هذا العالم. بل هي ما يشار به الينا حتى بعد الموت، مما يدلل ان هذا الموجود ليس موجودا حسيا ظاهرا فقط، بل هو هذا الوجود الواحد والهوية التي لا تنفك منك مع كل التغيرات وتبدلات الزمكان وتغيرات الانسان، وهي هذا الجوهر المفارق للجسد. فانت ليس بيدك او راسك او اي عضو اخر منك، ولا حتى شعورك وادراكك. بل هي انت الكلي الذي هو اكثر صرافة وبساطة في التاشير وتكنه في الثبوت.

في الوقت الذي يجهد البعض في اثبات الطابع المادي لهذا الجوهر نجد ان الكثير من الاخرين يعتبرون وجود النفس بما هي جوهر مفارق من المسلمات، التي لا تحتاج الى كل هذا التكلف والاثبات كما عند الكثير من الفلاسفة واتباع الديانات الذين يسترسلون في تعريف النفس والتنظير اليها على انها وجود مفارق بشكل مسلم، مما يعني ان هذا هو الاقرب الى الحقيقة و أصل الفطرة.

أهمية المبحث العقلي

بعد أن تنوعت مصادر المعرفة، و إمتداد هذا الجدل العميق حيناً و المتنوع حيناً آخراً وضياع المفاهيم في أثرت في تشوهات للرؤية العلمية والمعرفية عن مبحث العقل، أي: تشوهات اثر النتاج المعرفي والعلمي الضخم والمتشعب في كل ميدان معرفي تم طرحه له مساس بهذا المبحث، وكثرة النظريات وإحتدام الجدل. نحتاج إلى تحديد مفهوم العقل وبناء نظرية عقل جامعة وإجمالية ننطلق منها.

ومن هنا إنطلق الفيلسوف (امونيل كانط) الذي اثر في فلسفة العصر بشكل كبير في بحثه عن العقل ورحلته كلها في مطاوي العقل النظري والعملي. العقل المحض. وما انتج هذا العقل وما تجلى له من مواقف وكيف عبر عما احتك به واكتسب منه من صور ذهنية وظواهر وردت الى العقل فأنتج نظرته العقلية التي أثرت ولا تزال في عالم المعرفة.

وقد ادعى اننا ان لم نؤسس لعقل ومفهم دقيق له ومنظومة معرفة حول حقيقته وقدراته ومدى قيمة ادراكاته وحدودها، لا يمكن ان نفهم العوارض من كون وحالات واشياء كحقائق حية عن واقعها الذي خلف الظواهر.

وكان كل مجهوده منصبا في مشروعه النقدي للعقل في تحديد مفهوم العقل وحدود قدرته في التعرف على الحقائق، وسار في منهج معرفي دقيق حتى كشف عن نتائج توصل اليها من خلال رحلة بحث في أكثر أعماله شهرة كتابه (نقد العقل المحض) الذي نشره سنة ١٧٨١ وهو على مشارف الستين من عمره. يبحث كانت في هذا الكتاب الذي اصبح من اهم مصادر

الفلسفة ونظرية المعرفة خصوصا، ويستقصي محدوديات وبنية العقل البشري ذاته بغض النظر عما انتج من تفكير ومارس من نظر في خارج حدوده وما مدى قدراته، قام في كتابه هذا بالهجوم على الميتافيزياء التقليدية ونظرية المعرفة السائدة نقدا عميقا موضوعيا، ثم اعطى رؤية جديدة قائمة على هذا الركام من النقد.

اقترح كانط أنه بعد أن نفهم ونعرف مصادر وحدود المعرفة الإنسانية والعقلية يمكننا طرح أي أسئلة ميتافيزيقية والحصول على أجوبه مثمرة فلا يمكن ان نعطي رؤية ونتائج دقيقة من غير هذه الخلفية.

وسأل كانط سؤالا خطيرا وهو هل للأشياء والمواضيع التي نعرفها خصائص معينة سابقة على تجربتنا وعلى إحساسنا. وأجاب على ذلك بأن جميع المواضيع والأشياء التي يمكن للعقل معرفتها تتم بطريقة يختارها العقل. ويضرب مثالا على ذلك انه إذا استعد العقل للتفكير قبل أي موضوع واختار العقل التفكير بطريقة السببية، فإننا بالتالي نعلم قبل ان نتعرف على أي موضوع ان الموضوع سيكون إما سببًا أو نتيجة متاثرا بذلك في دافيد هيوم. فلو رجعنا الى دافيد هيوم هنا حتى في هذا المثل وكما سنعرض فيما بعد نجده يستعير هذا النقد منه بل حتى المثال ثم يتحرك وفق هذا المنطلق.

نتفق مع تفاصيل هذا النص او نختلف الا اننا من خلاله ندرك اهمية البحث في العقل، ونذهب معه كثيرا فيما افاد. فلابد من ان إنشاء مشروع ينصب فيه البحث على العقل نفسه، ليكون لدينا اساس ننطلق منه في فهم ما ممكن فهمه على نحو من الدقة والجدية او قل نحاول ذلك، فالمسير العلمي والفلسفي الذي يتكز على معرفة رصينة يعطينا الامل في التحرك لفهم

حقيقي لحقائق واسرار الكون والاشياء. وبالتالي يفضي ذلك الى نهضة حقيقية في ميدان العلوم تنكعس على الواقع الذي نعيشه.

و الأمة الإسلامية كغيرها من الأمم المتراجعة حضاريا بامس الحاجة لهذا البحث، في تكوين فهم حقيقي للعقل واهميته ودوره، فتحتاج الى مشروع نقدي كبير للعقل من اجل الانطلاقة الرصينة في بناء مشروعنا الذاتي استمرارا للمشروع العالمي والكوني وان نساهم في هذه الحضارة كعناصر و وحدات بشرية مُكونة واساسية لهذا الكون والمجتمع العالمي.

فتنمية العقل بعد نقده والبحث العلمي والفلسفي الذي ينطلق من العقل بعد دراسته الواقع والاشياء والظاهر ضرورة. وإلا أنه لا يمكن لخمول العقل الا أن يسفر عن داء البلادة و الموت السريري الحضاري، فالامة ألتي لا تبني مشروعها على هذا الاساس سقتاة على هامش الاكتشافات العالمية في حقول العلم والمعرفة ونتائجهما في الواقع.

وقد ذكرنا قبلا موجزا، عن العلاقة الترابطية، ما بين نمو العلوم والفلسفة، واطلاق يد البحث العقلي ومسار العقلانية كمنهج تعاطي عام، وما بين نمو التحضر والرقي في كافة مجالات الحياة. كما ان البحث في مسار العقل يعطينا بعد عقلاني وثقة بهذا العقل وحدوده وقدراته وفهم هذه الحدود والقدرات وما مدى انطلاقاتها ومواقع هذه الانطلاقات، هذا الفهم له ركن أساس في تكون نظرة موضوعية في المعرفة عن الأشياء، وهذا سيقود إلى تنمية شاملة في كافة المجالات تقوم على مدى صدق هذه النتائج واحقيتها.

ومن خلال ذلك نعالج المعضلة الكبرى او الجدل المحتدم ما بين الدين والعقل، لندرك ونجيب عن سؤال حدود العقل في الدين. وهل العقل مطلق في الدين ام هو ايضا مقيد كما في العلوم التجريبية، ولا يتدخل الا بالخطوط العامة وبعض المجالات، وهل علينا ان بحث عن عقل اخر نسميه العقل الديني ام انه عقل واحد كما قررنا وسنقرر في البحوث المقبلة.

هذا كله وغيره يستدعي منا وقفة حقيقية اما تحديد مفهوم واضح للعقل وحدوده وقدراته، ومن غير هذا سنكون امام تشوش وضبابية لا يمكن الخروج منها في كل بحث علمي او فكري وحتى فلسفي ميدان منطلق العقل و تحقق ذاته.

فان جدل الدين والعقل ليس في الاسلام ولا المسيحية فقط، وان كانت محنته الكبرى في هذين الدينين. الا انه جدل اوسع دائرة اخذ مداه في عمق الاديان والبحث هذا شق مساره منذ فجر الخليقة او بالتحديد منذ ان وجدنا ثلاثية الدين والعقل والانسان.

فهو موجود في اليهودية والبوذية والهندوسية وغيرها، وان كانت بنسب متفاوتة. وهذا ما يحتاج بحث اخر وتحقيقات مقارنة وبحث داخل مراكز هذه الاديان وهذا كله ليس من غهتمام هذا الكتاب. بل احاول هنا ان اسلط الضوء على العقل في دوائر المعرفة بشكل اجمالي عرضا ونقدا من أجل تكوين تصوير عام عنه.

احاول هنا ايضا ان اسلط الضوء على مدارس ومناهج المعرفة العلمية، التي لها مساس مركزي في تحريك عملية الوعي وتحديثه، خصوصا الجدل التاريخي الطويل ما بين العقل والحس او التفكير والتجربة، ثم الولوج الى

حدما، في بحث مقارن بين الاسلام والمسيحية وفهم الاختلافات في ميدان بينهما، والذي من الطبيعي سيفضي لنتائج مختلفة في التفكير، فلكل دين ليس في جانبه السماوي الاصلي بل بما هو تجربة في التعامل مع العقل وتكون المعرفة وتشكلها التاريخي، فيه شروطه ومسار تاريخ تعامل مع العقل ومدى تقبل نسبي واسس ينطلق منها في السماح والرفض للعقل في دائرته، ولابد من دراسة كل هذا ضرورة من اجل تكوين فهم موضوعي قبل تحريك ذراع العقل النقدي وفرز مواطن الخلل.

فليس مبحث حدود العقل محصور في الدين فقط، كما يصور البعض. بل ان مبحث حدود العقل وقدرته في كشف الظاهرة بحث طري جدلي اشكالي منذ فجر الوعي وبداية تشكل المعرفة. وسؤال محدوية العقل واطلاقه ومصدريته المستقلة ومصدر من مصادر المعرفة في حقل معرفي ما، ليس مسالة تم دراستها في حدود الدين فقط. بل ايضا في التجربة، والجدل الذي عرضنا منه وسنعرض ما هو الا نوع من هذا الجدل المحتدم منذ فجر الوعي الاول والى الان، فالتجربة ميدان خاص ومصدر من مصادر المعرفة العقل يكون فيها متلقي وكشفي، يتتبع الموضوع فقط ثم بعد جدل العقل والتجربة يُنتج معرفته النهائية والنتيجة.

فحدود مساحة العقل في التجربة او قدرة العقل في كشف الطبيعة بشكل عام، او ما بعد الطبيعة (الميتافزيقا) من اهم مباحث المعرفة البشرية. وهكذا يمكن ان نفهم سياق العقل في معرفة الدين. فهو الاخر ليس مطلق الحدود ولا له قدرة الكشف المطلقة في المسار البحثي فيه. وليس هذا كلام من يدافع عن مساحة التشريع وسلطتها الحاكمة على العقل فقط. بل هي ايضا

دعوى المنهجيات التطبيقية الحديثة (الانتربولوجيا) التي بدات تدرس الدين كظاهرة، والنص كسياق تعبيري عن حقائق موضوعية، اكثر مما هو معاني يمكن ترويضها لصالح المنهج الذي يتم دراستها فيه الذي يفضي الى ادلجة قاتلة للمعاني والبعد التوليدي للنص.

اذن فالعقل دوما مع كل ما له من قدرات ليس هو المصدر الوحيد للمعرفة كما يذهب اصحاب المدرسة المثالية، وقبلياته ليست هي الحاكم والفيصل النهائي للمعرفة. بل هو حاكم بقدر ما له مصادر اخرى، وفاعل بقدر ما هو منفعل، هو تركيبة من مصادر ومعارف وحالة من الجدل بين القبليات هذه، وبما هو قوة كشف واداة تطلع وفاهمة. والواقع الذي يعطي للعقل فاعليته، بل فعليته.

فالعقل محض قوة عاقلة ولا يُكونُ فعلا وحراكا معرفيا ومنتجا الا من خلال حركة الواقع وعناصره عبر الحواس الظاهرة والباطنة وقدرته في كشف الاشياء والظواهر والغوض في حقيقتها. ثم تكوين نظرة عن هذه الاشياء عبر الصور المستورة منها. فالعقل تركيب عجيب دقيق بين الصورة والمادة ثم الصورة وتعمل العقل لها، ومراحل تكونها وتموضعها داخل العقل ونموها في حركة استكناه وتعرف مستمرة في صيرورة دائمة، بلهفة تكامل بالاتحاد مع الحقائق.

لا نريد ان نسبق النتائج ونبت في الحقيقة النهائية، بل لابد ان نسير مع مقتضيات البحث العلمي الموضوعي بقدر ما نمتلك من قدرة لتكون النتائج اكثر موضوعية وانسيابية مع مؤديات المباحث المطروحة، والكتاب كله عبارة عن طرح وحوار يكون القاريء هنا محاور ومتتبع للآراء على نحو من

الموضوعية ليجد نفسه أمام كم من المعلومات والمنهجيات تحت سلطة حكمه، والكتاب كله محاولة في طرح مسائل متنوعة في حقل معرفي أساسي بنحو من الجدل الموضوعي كي يكون للقاريء فيه دورا حسب قدراته وإمكاناته.

تحولات العقل بعد عصر الحداثة وما بعدها

هنا موضوع مهم لابد من الإشارة إليه، وهو موضوع مفضلي في دائرة العقل. وهو فهم العقل بشكل مختلف نوعا ما في عصر الحداثة، حيث توسعت التجربة ودخلت العلوم عصرا جديدا مما أعطاها تأثيرا قويا في المعرفة بشكل عام، ومن خلال تبادل التأثير والتأثر بين العقل والمعرفة بشكل عام وحتى أدواتها كما ذكرت في الموضوع الآنف ندرك معنى هذا التحول في دائرة العقل بعد غصر الحداثة وعصر النهضة والأنوار كما تسمى في معاجم التاريخ وحسب إختلاف النظرة لهذه المفاهيم.

فالعقل في عصر الحداثة تحول من عقل صوري جدلي فلسفي ضمن تصورات محددة وضمن حدود مطلقة في القدرات التطلعية والإستكشافية يتحدد في هذا العصر ضمن إطار التجارب العلمية التي أثبتت جدواها في عالم العلوم والمعارف وأنتجت هذا الإنجاز الحضاري الكبير بعد عصر النهضة.

تحولت النظرة إلى العقل في الغرب كما العقلانية إلى عقل محدود في إطار التجربة والمعطى العلمي الجديد وإفرازات النقد اللاذع للعقل الصوري البرهاني الواقعي مما جعل العقل عقلا تقنيا كما يقول الدكتور سبيلا، عقلا طبيعيا يحاول فهم الطبيعة ويفك أسرارها، هذا الفتح العلمي الكبير الذي حصل في عصر الحداثة أعطى أملا كبيرا غير واقعي للإنسان أن يهيمن هيمنة مطلقة على الطبيعة ويفكك أسرار الكون ويحدد المفاهيم الكبرى سواء تلك التي ما بعد الطبيعية (الميتافزيقا) أو الطبيعة بمجالاتها

الأوسع حسب توسع حدود المدارس التي كانت تهتم بهذه الدراسات و فهمها للعقل وحدوده.

فالحداثة أعطت هذا التصور الشامل وفق مركزية العقل ومحوريته في المعرفة يقول سبيلا (حيث يشير مصطلح الحداثة الى بنية فلسفية وفكرية تمثلت، في الغرب، في بروز النزعة الإنسانية بمدلولها الفلسفي التي تعطي للإنسان قيمة مركزية ومرجعية أساسية في الكون، وكذا في بروز نزعة عقلانية أداتية صارمة في مجال المعرفة والعمل معا، حيث نشأة العلوم الدقيقة الحديثة، والعلوم الإنسانية الحديثة، والنزوعات الحديثة على أساس معايير عقلانية صارمة) [١] .

ليجعل مفكري الحداثة عصر الحداثة عصر مركزية العقل الأساسية، هذه المركزية التي تلونت حسب نظرات مفكري هذا العصر ومنظري منهجه والخلفية المعرفية والعلمية و لكل من له مجال تخصص معين.

ومن هنا كان لابد النظر الى مفهوم العقل في عصر الحداثة، وهل فعلا ان عصر الحداثة عصر مركزيته؟ كما هي الدعوى. وهل تمتع العقل أصلا بهذه السلطة المحورية والمصدرية الطاغية في عصر الحداثة كما هو واضح على مستوى الدعوة والإدعاء؟

الجواب يحتاج مرورا تفصيليا على الكثير من المفكرين ومناهج المعرفة والعلوم وفلسفتهما التي تناولت العقل هنا. و لكنا ممكن أن نعطي رؤية

---

١ - الدكتور محمد سبيلا. دفاعا عن العقل والحداثة. ص٢٧

سريعة عن هذا، ولمحة لنترك دراسة هذه الفكرة في مواضيع خاصة أعمق و أوسع في تناول هذا الموضوع الإشكالي.

حيث أنه عمر العقل ما تمتع بهذه السلطة المركزية، خصوصا لو تمعنا كثيرا في النظر إلى المدارس التي تناولت العقل ووضعت حدودا له، توسعت أو تضيقت تلك الحدود. فهي بقدرها تعطي مساحة للعقل ودوره مما يعطيه بعد مصدري ومحوري أحيانا أنه لا ينفي مصدرية جوانب اخرى من إفرازات عصر النهضة والعلوم.

فالتجربة والمعاني الأدبية ووجود الواقع الموضوعي خارج إطار العقل والإيمان بالطبيعة وفق العقل المادي كلها محددات حددت بشكل كبير مفهوم العقل والنظرة إليه مما لا يمكن أن نقف عند مفهوم واحد و واضح للعقل، ولا هذا المفهوم الذي أعطي كل هذه السلطة والمركزية على مستوى الدعوة.

فالعقل وفق معطيات الواقع الموضوعي ومنجزات العلوم التجريبية والآراء التي أعطت الحواس بعدها الأولي في المعرفة تجعلنا لا نقف عند مفهوم واحد للعقل كما ذكرت كما أنه لا يمكن أن نحدد حدود واضحة ودائرة مرسومة بشكل دقيق للعقل. بل يبقى العقل هو المفهوم السيال والمشكك حسب المدارس والإتجاهات والآراء.

وهذه النظرة النقدية لا تعني موقفا سلبيا من الحداثة فهي لا تعني ذلك ولا تتناوله. بل هي نوع من التحليل لمسألة العقل الحداثي وتفكيكه بحيث يمكن إعطاء نظرة موضوعية لمفهوم العقل في عصر الحداثة وكم هو مفهوم سيال متحرك ومتغير حسب المدارس والإتجاهات والآراء.

فالعقل في عصر الحداثة الذي إعتبره سبيلا عقلا تقنيا كما في كتاباته نظر إلى جانب معين من هذا العقل. فهو لم يكن يُطابق رؤية أركون مثلا الذي مال إلى مفهوم العقل الواسع وفق مجال إهتمامه في دراسة النص الديني والأدبي ونقده لمنهجية الفكر الإسلامي والعقل الإسلامي عموما بخلفيته الأنتربولوجية ونزعته الإنسانية. وهو ليس كما عند الجابري أيضا الميال إلى النظرة الرشدية للعقل التي تقترب جدا من الواقعية وتؤمن كثيرا بواقعية الأشياء والمعاني خارج العقل لتضع المعرفة ونموها في إطار جدلية العقل والواقع أو الأنا والأشياء.

وهكذا هنا نرى هذا الإختلاف في النظرة إلى العقل وحدوده التي تنعكس منظومة معرفية وإبستملوجيا خاصة لكل من المدارس التي تناولت دراسة العقل، كالمثالية والواقعية والتجريبية الحسية العقلانية والمادية. بين حدود العقل المؤطرة في الظاهرة المتمثلة للعقل والمعرفة النسبية للشيء وإستحالة الإحاطة التامة بالأشياء وماهيتا (بما هي هي) كما في مدرسة المثالية. وبين الإعتبار بالواقع الموضوعي الخارجي وإمكان المعرفة الواقعية وتحصيل الماهية من غير إستحضار آثارها مما يعطي ذلك حدود أبعد للعقل وواقعية للمعرفة وقيمة مطلقة لها عبر التصديق المطابق في حدود الماهية المجردة عن الآثار الخارجية . كما هي نظرة المدرسة الواقعية التقليدية والتي لا تزال تهيمن تلك النظرة على هذه المدرسة على نسب ووفق كل رأي وخلفية.

وبين المدرسة التجريبية المادية التي أغلقت باب العقل إلا في حدود المعرفة الحسية والطبيعة وإعتبار التجربة المصدر الوحيد للمعرفة وما العقل

إلا صدى لهذا الحس، ثم إنسحبت هذه النظرة لتضع العقل في مسار الطبيعة وقالبها وتكوين نظرة فيزيقية طبيعية له في إطار العلوم الحديثة التي هي نتاج التجربة.

فالعقل لم يمتع بهذه السلطة المركزية على مستوى الدعوى والإدعاء. نعم يمكن أن نذهب إلى هذه التفسيرات المختلفة للعقل ونضعها في إطار الدعوة العامة بعض النظرة عن هذه الذهابات والإختلافات فيه لنتكلم عن عقل بهذا التوسع والإختلاف في مفهوم مشترك واحد هو المصطلح العام والمفهوم الساذج للعقل. ولكن هذا لا يعطينا نظرة دقيقة. مما يجعلنا هنا ميالين إلى ترك هذه الدعوى للإيمان بدعوى ومنهج ما بعد الحداثة في تفكيك مركزيات العقل، والركون إلى المنهج التفكيكي الدريدي الذي في فهمه هذه المركزية على أساس هذا التفكيك الواقعي لأصل الدعوى وفهم العقل في إطار هذه التفصيلات.

فنقد مركزيات الحداثة في فكر ما بعد الحداثة، وهكذا تفكيك البنى في المنهج التفكيكي، ليستا دعوتان أتيتا نتاج نقد الحداثة على مستوى الفكر و العمل فحسب. بل هما إفراز طبيعي لهذا التشوش الحاصل وهو تحليل هذا التشوش بغية الوصول إلى فهم واقعي دقيق للعقل.

ومن هنا يمكن أن نفهم العقل بشكل أكثر موضوعية ودقة. أي: أن العقل ليس بهذه السلطة المركزية الواسعة، ولا هو السلطان الأوحد في شرعنة قيمة المعرفة. بل هو أداة إستكشاف أولاً. وآلية نمو المعارف عبر جدلية الواقع الخارجي الموضوعي والأنا.

ومن هنا يمكن أن نفهم التفكير أيضا على إنه ليس إجراء تأسيسي وتوليدي للمعارف. بل هو إنفعال نتيجة جدل الأشياء والمعاني في الخارج ومخزون العقل الأولي البديهي العاري عن النظر والكسب المُبرهن.

ومن هنا لا يمكن فهم العقل فهم دقيق وواقعي وموضوعي إلا في إطار ذاتيته المستقلة ، وإستعداديته المحضة، لإدارك العلوم البديهية بلا نظر، عبر إصطدامه بالواقع عبر الحواس وإصطدامه بالمعاني والأشياء، كما واقعية الوجود الخارجي التي يكتسبها العقل عبر أدواته الكسبية الحواس.

وعلى ذلك فالعقل جوهر مفارق ووجود مستقل له سلطته الخاصة، كما الأشياء والمعاني في الخارج. والعقل هنا لا يمكن أن يفرض نزعته الذاتية على الأشياء من غير الإحاطة الموضوعية بها، كما إنه لا يمكن أن يُسقط فهمه على الكلمات من غير تتبع المعاني والقصود، على إعتبار أن الكلمات والألفاظ رموز تحمل في طياتها المعاني وقصود المتكلم.

فوفق هذا الفهم لا يمكن التسليم لمنهجات النزعة الإنسانية التي تحاول فرض فهم العقل بإسقاط الذاتيات على الخارج مما يعني تسطيح للفهم وتعويم للإدراك في دائرة النص الأدبي والديني أيضا. فالمعاني والقصود حسب دي سويسر تكتنفها النصوص كرموز ناقلة وحاملة لها. وبالتالي لا يمكن الإحاطة الموضوعية بالنص من غير تتبع المعاني والنصوص. وهذا نفسه موجود في الدراسات اللغوية التقليدية ومناهج فهم الدلالة في مباحث أصول الفقه والتفسير وتحليل النصوص الأدبية والدينية في الفكر الإسلامي.

الفصل الثاني

تعريف العقل

جاء في لسان العرب : العقل مصدر عقَل [١].

وقيل: العاقل هو الذي يحبس نفسه ويردُّها عن هواها .

كما قيل: إن العقل هو التميز، وبه يفترقُ الإنسان عن سائر الأحياء، وبه يفهمُ الإنسانُ ما لا يفهمه الحيوان.

وجاء في تاج العروس للزَّبيدي: العقل هو العلم، الحِجْر، النُّهْيَة، وهو قوة، وهو غريزة .

والعقل هو القوة المهيَّأة لقبول العلم، وبه يستنبط العاقل الأمور .

وقيل: العقل نورٌ روحاني يقذِفُه الله في القلب والدماغ .

هنا تعريفات لغوية عربية للعقل قد نحتاجها كمصدر نرجع اليها في مطاوي البحث، ومن خلالها نفهم العقل في هذه الدائرة، و لأننا نكتب بلغة العرب، فالكلام مظهر من مظاهر العقل و قدراته و بالتالي فهو يعبر عنه بشكل و آخر.

فالعقل في لغة العرب، هو: الجانب الإجرائي و الإنسان من جانب أنه عاقل، كان العقل به قوة من قوى النفس لكبح جماحه في التفكير عن النواقص والمُدنيات وتوجيهه لجني الكمالات النظرية والنفسية الذاتية، ومن جانبه السلوكي قوة كابحة للشهوات والزلات، و آخر على أنه قوة

١ - لسان العرب لابن منظور مادة عقل .

معيارية للتفريق بين الحق والباطل، و الخطأ و الصواب، و زاجر عن المُنكر ومُدل على الحق والرشاد.

كما انه المائز الذاتي عن النوعية الحيوانية المشتركة بالقدرة المفكرة. وليس هو الا العلم كما ذهب الى ذلك الغزالي وابن عربي، والنور الروحاني اللطيف الذي يقذفه الله في القلب والدماغ.

فليس هنا تحديد محضي للعقل. بل إعطاء نظرة عنه، من خلال الاثار والمظاهر وقوة إجرائية، في تفسيرات عملية فاعلية، اكثر مما هي ذاتية. لتقرتب هنا الفكرة من ارسطو في حالة من التلاقي الانساني عبر عملية التعرف على العقل وتعريفه (إذا سلمنا بأن النفس تنشأ متأخرة عن الجسم، وأن آخر ما ينشأ من ملكات النفس هو ملكة العقل؛ إذ إننا نلاحظ أن هذه الملكة بطبيعتها آخر ما يتكون عند الإنسان، ولهذا كانت هى الخير الوحيد الذى تطمح الشيخوخة إلى امتلاكه.. إذا سلمنا بذلك كله تبين لنا أن ملكة العقل بحسب طبيعتها هى هدفنا وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التى من أجلها نشأنا)[1].

ولكن من خلال مائزيته عن النوعية الحيوانية ونورته الالهية فانه يقترب من التعريف اليوناني للعقل فالإنسان (حيوان ناطق) اي عاقل كما عند ارسطو، وهو القوة العاقلة عن افلاطون من خلال ثنائية الروح الخالدة الزائدة عن المادة والجسد. هذه الروح المتصلة بالله والتي لها عالم قبل عالم المادة خلقت فيه كما انها لن تفنى بفناء الجسد. هذه النظرة والتزاوج بين

---

١ - أرسطو : دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس) ص ٣٧-٣٧.

العقل الافلاطوني والأرسطي كانت تهيمن على العقل في القرون الوسطى على أساس الخلفيات الدينية إنسجاما مع روح العقل الديني، ليس في الغرب فقط. بل حتى في العالم الاسلامي، وكانت تحكم تصورات الفلاسفة شرقا وغربا.

مفهوم العقل - أكرر - إنه من أعقد المفاهيم اشكالية. هذا ما يمكن ان نقوله بدقة، بعد ما استعرضنا وما سنتعرض إليه. فالعقل اخذ مساحة كبيرة من البحث منذ بدايات تشكل الوعي البشري حسب تنقلات مفهوم العقل بين المعارف والمنهجيات، خصوصا، بين العلوم والفلسفة. ثم انشطار مدارس الفلسفة والعلوم على نفسها في دائرة العقل وتحديد مفهومه و وضع حدوده المعرفية في محاولة لإعطاء رؤية له تنسجم مع مبانيها، مولية اهتمام للعقل بما هو اداة بحث واستدلال والمنطلق الاساس للمعرفة.

مر مفهوم العقل ببعده الفلسفي منذ أن دشنه أرسطو وبدا في محاولة اعطاء طابع عام عنه او تصور دقيق بمسار كثير الالتواء. استقبله أولا مسيحيو الشرق الأوسط. ثم انتقل بعد ذلك إلى مسلمي نفس المنطقة من خلال تأويلي الإسكندر الافروديسي وتيمستيوس ليصبحا فيما بعد تاوليان من اهم تاويلات الفهم الارسطي وارائه في العقل. وتدارسه الكندي والفارابي وابن سينا قبل انتقاله من شرق البحر الأبيض المتوسط إلى غربه وإلى الأندلس. وهناك تجادل حوله ابن طفيل وابن باجة وابن رشد وابن ميمون وغيرهم لمدة قرون قبل انتقاله إلى أوروبا المسيحية. ففي باريز وأوكسفورد تناظر حوله أساتذة الفنون (مثل سيجي الأبربنتي وبويتيوس الداسي) وعلماء اللاهوت والفلاسفة (مثل القديس ألبرت الأكبر والقديس طوما الأكويني) وغيرهم.

كما عودة الافلاطونية من خلال روحيتها القريبة من تفسيرات الدين والتي يكون للدين قابلية التكيف معها اعطتها دفعا جديدا وبقت تسير

بخطى حثيثة في المسيحية وكبار فلاسفتها ردحا طويلا من الزمن لتؤثر بشكل واضح في العصور الوسطى في الساحة الاسلامية وكان من ابرز التاثرين بها هو الفارابي وموسى بن ميمون.

الأفلاطونية المحدثة هي التسمية التى أطلقت منذ القرن التاسع عشر على مدرسة للصوفية الفلسفية والتى تكونت في القرن الثالث مبنية على تعاليم أفلاطون وتابعيه الأوائل. ويعد أفلوطين وأستاذه أمونيوس سكاس من المساهمين الأوائل في تلك الفلسفة. ترتكز الأفلاطونية المحدثة على الجوانب الروحية والكونية فى الفكر الأفلاطوني مع مزجها بالديانات في الساحة المصرية واليهودية وعلى الرغم من أن اتباع الافلاطونية الجديدة كانوا يعتبرون أنفسهم ببساطة متبعين لفلسفة أفلاطون إلا إن ما يميزها فى العصر الحديث يرجع إلى الإعتقاد بان فلسفتهم لديها الشروحات الكافية التي لا نظير لها لفلسفة أفلاطون.

جميع المعلومات المتوفرة عن الفيلسوف أفلوطين الذي كان يعيش اجواء فلسفة افلاطون أتت من تلميذه فرفريوس ودونها في مقدمة كتاب التاسوعات لأفلوطين. أما كتابات أفلوطين في الميتافيزقيا كان لها تأثير كبير على العديد من الفلسفات والأديان : اليهودية، المسيحية، الإسلام، الصوفية، الإشراقية، العرفانية .

وهذا ما اعطاها اولا مصداقية كما ثانيا انتاجها الفلسفي الرصين والمتماسك والمتقرب من الرؤية الدينية للعقل والانسان والكون واندماج كبار من الفلاسفة ورجال الدين خصوصا في المسيحية. وفيما بعد في الإسلام. فالإفلاطونية بهذه الأبعاد تقترب من الرؤية الدينية وفلسفة الدين

واحكامه وتوصراته للكون والحياة والدين. بما لهذه الفلسفة من شمولية تعم التفسيرات الطبيعية وما بعدها.

وهذه المدرسة اثرت بشكل ملحوظ على العقل الفلسفي الاسلامي اكثر من الغنوصية التي تبناها المفكر العربي محمد عابد الجابري، وحلل اراء الكثير من الفلاسفة على اساسها خصوصا الفيلسوف الكبير ابن سينا والفارابي. فالعقل الاسلامي الفلسفي ما هو الا انعكاس بيئة ثقافية اسست لاراء تختلف عن الارسطية في العقل وبقدر ما هي قريبة من الافلاطونية والافلاطونية المحدثة، الا انها ايضا قريبة من روح هذه البيئة والاراء التي تكونت على اساها. فهي ليست غنوصية ولا تلفيقية بين الاراء او جامعة بقدر ما هي رؤية تكونت في بيئة وتشكل خاص لها اسسه وملامحة. ولابد على الباحث ان ينطلق من هذا البعد الاصيل ثم يبدا في التحليل ليكون اكثر موضوعية. فالجمود على مدرسة مهما كانت لا يعطنيها فهما موضوعيا للمدارس الاخرى ودقة في الفهم. فالفكر الديني بشكل عام وحركة الإجتهاد خصوصا العقلية ومنها الفسفية تقترب من الرؤية الإفلاطونية والإفلاطونية المحدثة بما فيهما من نقاط إلتقاء وبقدر ما مال الفلاسفة المسلمين إلى آراء المعلم الأول وأخذوا منه نظرته للعقل ومنهجه الواقعي ألا أن الإفلاطونية المحدثة بما فيها من عمق روحي ونظرة منفتحة على فلسفة الدين تواجدت كمنهج أيضا له أثره الكبير في الكيان الإسلامي.

فالفلاسفة الإسلاميين في مرحلة الإنفتاح وهضم الفلسفة اليونانية كانوا ينطلقون الى حد ما من خلفية دينية وفكر ديني، وهذا الهاجس يدعوهم للبحث بموضوعية وعقلانية عن بعض الحقائق، وما يذهبون اليه من خلال

بحث عقلي موضوعي لا يمكن اتهمامه بهذا الشكل والتحليل العميق عبر مراحل، قد لا تكون مترابطة في اثبات شي. نحن نحتاج النقد كاهمية قصوى في سبر اغوار الحقيقة وانتزاع المعلومات وتتبع المؤديات واعادة موضعة الكثير من المفاهيم، كي نعيد إليها آصالتها. لكن لا على أساس الإبتعاد عن الحقائق الأقرب والأكثر صدقا و وضوحا من غيرها البعيدة، التي تحتاج الكثير من التأويل و اللوي و اللف و الدوران للبت بها، وقد يكون من الصعب البت بها بشكل قاطع او ظني معتبر كمحتملات بعيدة لمؤديات البحث.

فجمع راي الحكيمين للفارابي لم تكن تنطلق من تلفيق سطحي ليس له أهمية إلا في دائرة عقل الفرابي وتخيلاته واشاراق السهروردي وعرفانية بن عربي وجامعية صدر المتالهين. فليست كل هذه المشاريع عبارة عن تاثر بعيد لها اصول غريبة وبعيدة ما قبل الإسلام وفجر العقل كما يقرر في ذلك الدكتور الجابري وغيره، ليُرجعوا هذا المؤديات الفكرية غلى غنوصية وأصول باطنية قديمة. بل هي وليدة ضرورة تكيف مع مسار عقل خطته البشرية في مرحلة ما على أسس و معطيات جديدة كان أهمها الدين و فلسفة الأقدمين التي لا يمكن إنكار وجودها تلاقحا مع ما تم إنتاجه في دائرة البيئة المعرفية الإسلامية.

فهنا اصبح تموضع جديد للعقل ومكونات جديدة عبر مصادر متنوعة، وعندما نريد ان نقود حراك نقدي معرفي وتحليل هذه المسائل وتفكيك مصادرها، ينبغي ان نضع كل هذا في حيز الاهتمام والانطلاق منه بعمل يدرك هذه الابعاد. وهذه دعوة ليس لاغلاق باب النقد واخذ كل هذا

التراث كمسلم، بل بقدر ماهو موقف لاعادة نقد وتفكيك، يرتكزان على اصول موضوعية ومشروع له اركان بناء دقيق.

ان نقد العقل واعادة بنائه من اعقد المسائل وهو ما يمكن ان تقوم عليه الامم وتنهض وفق محددات العقل الذي يعتبر الارضية في الانطلاقات في كل امة ومرحلة تاريخ. وبقدر ما كان النقد ضروريا جدا لاعادة هذا البناء. لكن ايضا لابد ان نمارس نقد النقد ليس من على طريقة نفي النفي اثبات، اي: نقد النقد من اجل الغاء دور النقد. بل هو نقد من اجل تدعيم مساره من الأوهام والتخيلات.

فالعقل يحتاج الى النقد هذا، العقل المحض كما يعبر كانط أو العقل المجرد قبل طرو العوارض والشواغل والاهتمام عليه، كي نفرز ممارسة نقدية رصينة وعمل نقدي دقيق يرتكز على موضوعية وعلمية.

كما ان عملية النقد إذا ما مورست ببعدها الواقعي كما لو تناولت عقل تكون في بيئة ما، لابد ان تكون بنت بيئتها التي تتحرك فيها اخذة بنظر الاعتبار الاختلاف في الهوية الثقافية المُكونة للعقل، والواقع وظروفه، وادراك التمايز بين المواقع الجغرافية، وابعاد ماهو صالح لكل ظرف زمكاني، وادارة المقارنة بشكل عميق ودقيق. وهذا يضفي طابع العمق كما يتطلب جهدا استثنائيا كي يكون المنتج عميقا وعلميا ومنصفا، كما يكون فاعل لانه عبر عن مكنونات وكينونات العقل ومكوناته، وفسر الذات وفق منطلقات ذاتية بعيدا عن الاوهام والتخيلات والمقاصد الذاتية اللا موضوعية والادلجة.

تاريخ مسار العقل

في مسيرة بحثنا في العقل نحتاج إلى عرض ما يمكن أن نعرضه من تعرفيات وأفكار عن العقل. فالبحث في دائرة العقل ليس جديدا ولا يمثل مرحلة ما فقط. بل هو بحث ثر واسع بامتداد العقل نفسه كقوة انسانية متوزعة بالسوية، كما تاريخ طويل، وعليه لابد أن نتحرى الموضوعية، ونسترسل تدريجيا في مراحل تعريف وتحديد المفهوم، وتطور مراحل العقل، عبر تاريخ البشرية الطويل.

ان اول تاريخ مدون وصل الينا والى الامم جميعا استعمل العقل بشكل منهجي في التفكير هو تاريخ اليونان، فالبحث العقلي وان أسس له البعض من مؤرخي الفلسفة قبل هذه الحقبة من قبل، كما في مصر وايران والهند وغيرها، كما هناك من مال للبحث في هذا التاريخ من خلال نشاط علماء الآثار و الحفريات الذين اكشتفوا حفريات وحقاق منها فلسفية أو عقلية. الا اننا لا نرى تاريخ مدون مكتوب عن الفلسفة والبحث العقلي كممارسة عقلية ممنهجة الا من خلال التراث اليوناني ما قبل الميلاد، كما ان اول من بحث مسالة العقل هو ارسطو حيث يعتبر أرسطو أول من تناول مفهوم العقل تناولا فلسفيا، وذلك في كتاب له تحت عنوان (في النفس) حيث أسس لمعرفة بالعقل، لتمثل هذه النظرة فيما بعد مدرسة إستمرت إلى يومنا هذا.

من أهم المسائل التي طرحها أرسطو وأخذت جدلا واسعا حتى زمننا المعاصر هي ما تسمى بال(الإتحادية) أو (الأحادية) أي الإتحادية بين الروح والجسد، في قبال المدرسة الافلاطونية و الافلاطونية المحدثة التي سُميت بال(الثنوية) على اعتبار ثنائية الروح والجسد وبما ان ارسطو رفض

ثنائية الروح والجسد كما ذهب إلى هذا البعض من مؤرخي آرائه، ألا أن لافلاطون نظرة أخرى حيث أنكر فيها هذه الإتحادية ليذهب إلى كينوة كل من الوجودين للنفس والجسد بشكل مستقل بينهما نحو إتحاد، ولكن أرسطو خالف أستاذه في هذا حسب البعض، فلا يعترف لافلاطون ان النفس لها كينونة مستقلة عن الجسد ومفارقة له. بل هي متحدة معها تفنى بفنائها ولن تبقى لها وجود بعده.

وبعد تعريف النفس باعتبارها صورة للجسد، وبعد تعريف العقل باعتباره مرتبة من مراتب النفس، يميز أرسطو بين نوعين من العقل: الأول منفعل والثاني فعال. ويعتبر هذا الأخير منفصلا عن الملكات الدنيا للنفس لأن له طبيعة إلاهية. فبفضله تصبح المعرفة البشرية ممكنة: فهو يؤثر على الفكر البشري ليجعله قادرا على اكتساب صور الأشياء والاتحاد معها .وان هذا الفعال هو عقل مطلق من حيث التفكير وعدمه والجسد من حيث الفناء فهو خالد لا يفنى بفناء الجسد والمادة كما انه ياخذ فاعليته من الله، و الله هنا هو من يعطي القدرة للعقل في حالة اتصال سامي. ثم يتلعثم ارسطو في تفسير العقل الفعال هنا كما ذكرت سابقا ولا يعطي رؤية دقيقة بل يعلن عن حيرته بشكل واضح (فليست النفس اذن مفارقة للجسم، على الاقل بعض اجزاء النفس، اذا كانت النفس منقسمة قسمة طبيعية، وهذا ظاهر: لان كمال بعض اجزاء الجسم هو الاجزاء ذاتها. ومع ذلك فليس ما يمنع من ان تنفصل بعض

الاجزاء على الاقل لانها ليست كمالا لاي جسم. وليس من الواضح كذلك ان النفس كمال اول للجسم كالملاح للسفينة) [1]

اما عند افلاطون فهو جوهر مفارق تبعا لتجرد النفس التي رسخها افلاطون في فلسفته ومن خلال راي جوهرية النفس ومفارقتها للجسد والمادة يستغني افلاطون عن التفسير الدقيق لتجرد النفس في مقام القوة العاقلة فالنفس العاقلة مجردة ايضا ومفارقة للجسد تتبع هذا الحكم الى عموم نظرة افلاطون للنفس.

لتكون فيما بعد نوع من الجمع بين الرأيين في مدرسة الافلاطونية المحدثة التي تبنت الاراء الارسطية بما له من تفصيل وواقعية ولكنها اخذت من افلاطون الثنوية والروحانية كما سنوضح ذلك.

١ – نفسه ص ٤٥

مراتب العقل

العقل عند الحكماء من المقولات الجوهرية تبعا لآراء كل من إفلاطون و أرسطو، كما قالوا في تعريفه: جوهر مجرّد عن مادته وصفاته، وبعيد عن الوجود الطبيعي والظواهر المحسوسة، وعمله الإدراك والتعقل، وللعقل مراتب، ذكرت الكتب الفلسفية أربعاً منها كما ذكر ذلك صدر المتالهين في الاسفار...

١ ـ العقل الهيولاني : وهو الجوهر الذي بلغ درجة الكمال في الشؤون والكمالات الحيوانية ، والقوى الحيوانية فعليّة فيه ، لكنّه لم يصبح فعلياً بالنسبة للكمالات الإنسانية والإدراك العقلاني ، وإن كان مستعداً لتقبّل الصور العلمية ؛ فمتى ما توفّر له التعليم اللازم ، تقبّل الصور العلمية فوراً ، وهو ايضا الاستعداد المحض لإدراك المعقولات ، ونسب إلى الهيولي لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولي الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور كلها ، والعقل الهيولاني مراد في العقل بالقوة ، وهو العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شيء بالفعل .

٢ ـ العقل بالملكة : وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات . النفس في هذه المرتبة ، جوهرٌ أعلى وأقوى من جوهر العقل الهيولاني ، فقد أصبحت بعض القوى الإدراكية فعليةً بشكل تدريجي في هذه المرحلة ، وخرجت عن المرتبة الهيولانية ، بمعنى أنّ النفس أصبحت تدرك القضايا الكلية البديهية بنحو عقلاني ، كما أنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وكلّ حادث يحتاج إلى علّة محدثة .

لكن في هذه المرحلة مازال العقل يفتقد القدرة على ترتيب القياس والبرهان المنطقي لاستنباط المطالب العقلية من المقدّمات الأولية .

٣ ـ العقل الفعلي : وهو أن تصير النظريات مخزونة عن القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد، لكنها لا تشاهد بالفعل. تكون النفس في هذه المرحلة قادرةً على التفكّر والاستنتاج ، وتتمكّن من استخراج المجهولات العلمية من المقدمات البديهية الواضحة بضمّها إلى بعضها وتأليف البرهان والاستدلال المنطقي الدقيق ، ويمكن إطلاق صفة العالم الحقيقي على صاحب هذه المرتبة ، وإن كانت القوّة العقلية في هذه المرحلة فعليةً محضة ، لكن مازال الخطأ والغفلة واردين في حقها .

٤ ـ العقل المستفاد : وهو أن تكون النظريات حاضرة عند العقل لا تغيب عنه ، تتنزّه النفس في هذه المرحلة عن الغبار الذي يغطّي عالم الفكر ويسبب الغفلة أحياناً ، وتبلغ في التركيز على جوهرها العقلي والاستغراق في إدراك المعقولات المحضة درجةً من القوّة ، تشاهد فيها معقولاتها أمامها ، ولا يمكن لقوّةٍ ما جذبها إلى عالم الحس والتغلّب على مدركاتها العقلية ، وهذه غاية مراتب الكمال العقلي والفعلية الإنسانية) .

وعند هذا العقل الأخير يتم النوع الإنساني والتميز الذاتي ليتم كماله ، وكل عقل من هذه العقول قد يكون عقلا بالقوة بالنسبة إلى فوقه ، وعقلا بالفعل بالنسبة إلى ما تحته،ولا يتم له الانتقال من القوة إلى الفعل إلا بواسطة عقل مقارن هو دائما بالفعل ، وهو العقل الفعال ، ومنزلته فوق العقل الإنساني تفيض عند الصور على علم الكون والفساد ، فتكون موجودة فيه

من حيث هي فاعلة . أما في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلا من وجه الانفعال ، وإذا أصبح العقل الإنساني شديد الاتصال بالفعل الفعال ، كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالفعل القدسي . وهذا كله مأخوذ من قول أرسطو: (إن العقل الفاعل هو العقل الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية على حين أن العقل المنفصل هو الذي تنطبع فيه هذه الصور)

فالعقل هو الأداة التي تفصل بين الحق والباطل, والصدق والكذب ، ولكنه أيضا محدود بحدود الحواس. فلو تخيلنا شخصا بدون حواس, فإن عقله اذن لن يتمكن من معرفة أي شيء، والعقل يعمل بدقة في حدود، فإذا تجاوزها خالط أحكامه الضلال، فهو يعجز عن الاحاطة بأكبر عدد أو بقواعده الحسابية ، كما يعجز أن يدرك حدود الكون، وبدايته، أو أن يحيط ببداية الزمان ونهايته، أو الإحاطة بحقيقة نفسه، وهي أقرب الأشياء اليه . (ذلك اننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولى لانه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهة اخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لانه يحدثها جميعا كانه حال شبيه بالضوء : لانه ، بوجه ما الضوء ايضا يحيل الالوان بالقوة الى الوان بالفعل . وهذا العقل هو المفارق اللا منفعل غير الممتزج ، من حيث انه الجوهر بالفعل ، لان الفاعل دائما اسمى من المنفعل والمبدا اسمى من الهيولى) [١].

١ - في النفس لارسطو ص ١١٢

حيث نسجل هنا اختلافا بين الحكيمين افلاطون وارسطو. فافلاطون يعتقد ان الروح منفصلة عن الجسد متصلة بروح اسمى وهي كانت في عالم المثل عالم ما قبل الاجساد في هذا العالم المادي وهي : أي الروح ، في في حالة نسيان نتيجة حجب المادة وعملية التفكير ما هي الا استذكار لذاك العالم. والاشياء هنا ما هي الا اشباح عن حقيقتها في ذاك العالم. وان الروح خالدة لا تفنى بفناء الجسد ومطلقة من حيث التفكير، كما ان العقل يحتاج الى الكثير من تجرد النفس كي يبلغ مراتب المعرفة ويتطلع الى الحقائق ويدرك الاشياء بدقة.

ولكن ارسطو يعتبر ان انه لا وجود للنفس خارج وجود الجسد، وانكر بشدة هذا العالم الروحي. فالنفس مادية متعلقة بالجسد، وبالتالي العقل جوهر، لكنه مفارق من حيث فاعليته، عقل يدرك الكليات متصل بعقل أعلى من غير وضوح عن معرفة هذا العقل هل هو الله أم غيره ام له تفسير آخر!.

فالباحثون في حقل الفلسفة اختلفوا ايضا وترددوا في هذا التفسير بين من يذهب الى أنه الله نفسه تاثرا بفلسفة الكنيسة في الغرب تبعا لنظرية الإسكندر الأفروديسي القائلة بأن هذا العقل له طابع إلهي أو هو الله. وبين من يذهب الى غير ذلك، ويقول: أن أرسطو فعلا يقر بإلهية العقل الفعال، لكنه لا يتعبر العقل الكلي الذي يتصل به عبر مسار تكامله هو الله نفسه. وهذا الرأي هو الأقرب إلى آراء أرسطو، وهذا ما قد يفسر عملية الربط الأساسي للمعارف القبلية الأولية و علة إيجادها في النفس عند أرسطو ثم نمو المعرفة عنده، كما نجد هذا واضحا في فلسفة باركلي المثالية.

وهذه النظرة سادت وأستمرت في تارثنا الفلسفي الإسلامي تماشياً مع النظرة العامة التي تحكم العقل الشرقي، خصوصاً المنطقة الاسلامية مع أنه دخل مراحل مختلفة وتشعبات في البحث واخذا وردا ، مارسها بعض المتكلمين والمتصوفة والاصوليون، فتطورت نظرية العقل اكثر في دائرة المعرفة الاسلامية لياخذ العقل اتجاها اخرا، ويشق طريقه التلاقحي مع ما لديه من الارث اليوناني. لكن إستمر الجدل الفلسفي في دائرة المعرفة الاسلامية والفلسفة التي تكونت في العالم الإسلامي بين آراء أرسطو وبعض الفلاسفة، ومن خلال النص الذي أوردناه سابقا عن تفسير العقل الفعال لأرسطو، يمكن ان ننطلق من هذا الجدل ونفهم مركزيته. يقول ارسطو في كتابه (في النفس) بعد بيان ضرورة التمييزبين المادة و العلة الفاعلة: (اذن يجب ان نقول بوجود هذا التمييز في النفس ايضا ، فمن جهة نميز فيها عقلا يكون اشبه بالمادة لانه يصبح هوالمعقولات كلها ، و من جهة اخري نميز عقلا آخر اشبه بالعلة الفاعلة ، لانه يحدث كل ذلك بصفته ملكة تشبه النور، اذ بمعني من المعاني يقوم النور بتغيير الالوان بالقوة الي الوان بالفعل . و هذا هو العقل الذي لكونه فعلا بالذات ، يكون مفارقا و غير منفعل و خاليا من الاختلاط.

ان في اسلوب هذا الكلام المجمل ما يجعل الاحتمالين جائزين بالنسبة للعقل . اما ابن سينا و بعض شارحي فلسفة ارسطو، كالفارابي و ابن رشد، فيضعون العقل الفعال خارج النفس و يقولون انه مستقل استقلالا جوهريا عن النفس . ولابد من القول ان ابن سينا يشير الي عقول خمسة هي : العقل الهيولائي والعقل الفعال ، و العقل بالملكة ، و العقل بالفعل ، و العقل

المستفاد .هذا التفريع السابق الذي ذكرته والذي توسع به ابن سينا وبنى عليه تفسيراته لمراتب العقل.

و في (الاشارات) يشرح أبن سينا العقل قائلا : (من قوي الانسان الاخري قوة تحتاجها النفس لاكمال جوهرها حتي تستطيع ان تبلغ مرتبة (العقل بالفعل). اذن، فالمرتبة الاولي هي قوة الاستعداد الي جانب المتلقيات العقلية ، و هي مايسميه بعضهم (العقل الهيولائي) و تليها قوة اخري تكون للنفس عندما تحصل لها المعقولات الاولي لكي تتهيا لاستقبال المعقولات الثانية . ان استقبال المعقولات الثانية اما ان يكون بالتفكير اذا كان ضعفا ، مثل شجرة الزيتون ، و اما ان يكون بالحدس، مثل زيت الزيتون . و اذا كان اقوي من التفكير يكون اسم النفس في هذه المرتبة (العقل بالملكة) و هو مثل الزجاجة ، و نفس الشخصية العظيمة التي تصل في هذه المرتبة الي القوة القدسية يصدق عليها (يكاد زيتها يضي ولو لم تمسسه نار) ثم بعد هذه المرتبة تحصل للنفس قوة و كمال. والكمال هوان تكون المعقولات بصورة مشاهدات في الذهن، وهي في تفتحها تكون اشبه بالنور علي نور. اما القوة فهي ان تكون المعقولات الحاصلة و التي انتهي تلقيها مثل المشاهدة، كالمصباح. ويدعي ذلك الكمال العقل المستفاد، و تدعي هذه القوة العقل بالفعل. وما يوصل النفس من العقل بالملكة الي الفعل التام، و من الهيولائية الي بالملكة، هو (العقل الفعال) و هو مثل النار .

ونتيجة اضطراب تفسير رؤية ارسطو لمسالة (العقل الفعال) وماهيته اضطر الفلاسفة من بعده الى ايجاد تفسير دقيق ثم محاولة الربط ما بين هذا العقل وفاعليته وعليته الأولى.

فذهب الإسكندر الافروديسي إلى أن هذا العقل الفعال هو الله ، لأن الله عقل محض مفارق للمادة عند أرسطو، وكذلك هذا العقل، وهو التأويل الذي اختارته المدرسة الأوغسطينية عامة في العصور الوسطى.

وذهب بعض فلاسفة الإسلام إلى أن هذا العقل هو أحد العقول أو الجواهر المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية، وبناء عليه أسندوا إليه ثلاث وظائف كبرى وهي : تحريك عالم ما تحت القمر ، إفاضة الصور العقلية على النفس ، فإفاضة الصور الجوهرية على الموجودات، مطلقين عليها من جراء ذلك اسم : واهب الصور.

يحلل الباحث يوسف كرم حيث يرى أن من جاء بعد أرسطو من الأسكندرانيين وعلى رأسهم أفلوطين وجدوا هذا التناقض العظيم بين الفلاسفة. فكل واحد منهم يخطئ الآخر. حاولوا حل هذه الاشكالية، وكان من ضمن محاولة أفلوطين الجمع بين رأي أفلاطون وأورسطو، القول بين نظرية الفيض، وهي النظرية التي تبناها الفرابي فيما بعد، ثم ابن سينا حتى شاعت بين فلاسفة التصوف، أمثال بن عربي، والقونوي، و بن سبعين .

ثم يفسر اخرون ان ابن سينا تاثر بهذا الجو الفلسفي الذي تكون وفق الاراء حول تفسير مسالة العقل الفعال، حيث يرى أن الإله عقل محض، يعقل ذاته، ففعله الأول أنه يعقل نظام الخير في الوجود وكيف ينبغي أن يكون، لا عقلا خارجا من القوة إلى الفعل، ولا عقلا متنقلا من معقول إلى

معقول، بل عقلا واحدا معا. ولما كان التعقل علة للوجود، كان من الضروري أن يصدر عن التعقل إله لذاته، معلول أول هو أيضا عقل. وهذا العقل الأول واجب بالإله ممكن بذاته، وهو أيضا يعقل الإله ويعقل ذاته. فإذا عقل الإله، لزم عنه بما يعقله عقل ثان تحته. وإذا عقل ذاته، صدر عن تعقله لها وجود وصورة الفلك الأقصى، وهي النفس، ووجود جرمية الفلك الأقصى، فالنفس تصدر عن تعقله لذاته، واجبة الوجود بالإله. والجسم يصدر عن طبيعة إمكان الوجود المتدرجة من تعقله ذاته. فهناك إذن ثلاثة أشياء تفيض عن العقل الأول والعقل الثاني، وجرم الفلك الأقصى وصورته التي هي النفس، منحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود. والعقول المفارقة كثيرة العدة إلا أنها ليست موجودة جميعا عن الإله، بل يجب أن يكون أعلاها العقل الأول، ثم يتلوه عقل ثاني وثالث، ولا يزال هذا التعقل ينتج عقولا ونفوسا وأفلاكا حتى ينتهي الإبداع عند العقل العاشر، وهو العقل الفعال المدبر لعالم الكون والفساد. فالأمور السماوية تؤلف إذن سلسلة من حلقات، كل حلقة منها تتضمن ثلاثة أشياء: العقل والنفس والفلك. والإله لا يبدع إلا العقل الأول، وهذا العقل الأول يلزم عنه ثلاثة أشياء: العقل الثاني والفلك الأقصى ونفسه. والعقل الثاني يلزم عنه ثلاثة أشياء: العقل الثالث وفلك الكواكب الثابتة وصورته التي هي النفس.

وهكذا إلى أن ينتهي الفيض إلى فلك القمر وكرة الهواء المحيطة بالأرض.

فابن سينا كغيره من الفلاسفة يرى أن الموجودات صدرت عن الله سبحانه وتعالى، لا عن سبيل القصد والاختيار، بل عن ضرورة. فأين وجه

التكفير والإنكار ؟ ما دام الخلق مصدره خالق واحد هو الله لا إله إلا هو الواحد الأحد .

فكانت التفسير الدقيق لمسالة العقل الفعال من الابدعات والتوسعات الكبيرة للمدرسة الفلسفية في الحضارة الاسلامية ونحن ليس في صدد نقد بعض المسائل التي اثيرت عليها الكثير من الاشكالات في الفلسفة الحديثة خصوصا بعد تطور علم الفلك والنظرة الى الاجرام السماوية والافلاك، مما يعطي فهما مختلفا عن تفسير نظرية النفس ومراتب الكثرة وحل مشكلة صدور الكثرة من الوحدة، التي تمت على اساس النظرة الى الافلاك القديمة، الا اننا لا يمكن ان ننكر الدقة في مجمل تفسير العقل الفعال والربط العلي بين العقل الفعال وكيفية تولد الصور.

الباب الثاني

الفصل الأول

إنعطافة تأريخية في مسار العقل في الغرب

إن ما نلاحظه إلى الآن هو أن الفلسفة في العالمين الإسلامي والغربي في القرون الوسطى بعد القرن الرابع عشر، تدور في فلك الفلسفة اليونانية و آراء إفلاطون و أرسطو بشكل أساسي. وهذا واضحاً حتى عند ديكارت في القرن السابع عشر، مع كل التجديد و طابع التحديث في فلسفته، ألا أنه لم يسجل خروجاً عن الأسس العامة التي تُعطي رؤيتها عن النفس والعقل كما أوضحنا في الصفحات السابقة.

ففلسفة ديكارت كانت تميل إلى الثنوية وتعطي أهمية قصوى للعقل يصل الحد بها لترتقي إلى مرتبة المثالية الذاتية. ففلسفة ديكارت كما هو معروف تقوم على (الكوجيتو) أي الانا الذاتية التي تسبق الحواس والتجربة بما في العقل من أوليات بديهية وفطريات، وسابقة على الحس والتجربة. لتتحول بعده المسالة عند الكثير من الفلاسفة في الغرب الى طابع اخر تقوم على اساس اراء ديكارت هذه وتنطلق منها بما تمتلك هذه الفلسفة من قوة برهانية وصياغة أدبية دقيقة تمزج بين الدليل والصياغة العبقرية. نقطة قوة فلسفة ديكارت هي في واقعيتها في مسائل عدة، وتبنيها لمنهج ارسطو الواقعي في النظرة إلى العقل والنفس والتحديد الواقعي أيضا بين الأنا والوجود، وإستثماره للشك بشكل منهجي دقيق ينطلق من بداهة الوجود على نحو من تأسيس أنطلوجي هرمي لكنه ينطلق من الذات والإنسان نفسه. فهو أول أسس منهج علمي للشك بعد أزمة الشك والفوضى والتيه العقلي في الغرب الذي دام قرون. ومن هنا سُمي ديكارت بأبي الفلسفة الحديثة.

ثم نشهد بعد فترة من تاسيس نظرة ديكارت في الفلسفة مسار تحول كبير يخطه أهم شارحي فلسفته وهو سبينوزا الذي ذهب فيما بعد الى ان العقل ليس جوهرا مستقلا على نحو من أحادية القديمة مستثمرا معطيات البحث الحديث، فيمكن دراسة العقل بشكل طبيعي، لتقرر بشكل اخر أنّ العقل هو مجموعة من الخصائص المستقلّة المنبثقة عن الدماغ، مؤكدة بأن العقل ليس جوهر منفصل بالمقابل، فإنّ الأحادية تتبنى الرأي الذي يقول بأن العقل والجسد ليسا كيانين وجوديّين منفصلين، إنّما هما جوهر واحد. لقى هذا الرأي تأييداً لأوّل مرّة في الفلسفة الغربية من قبل بارمنيدس في القرن الخامس قبل الميلاد، ثم تبنّاه العقلاني باروخ سبينوزا ايضا في القرن السابع عشر.

بعد ذلك دخل البحث الفلسفي مرحلة جديدة تقوم على اساس هذا الجدل ليس بين مادية وروحية النفس وجوهرية العقل المفارقة، كما كنا نلاحظ قبل هذه المرحلة. بل تفرع اكثر وتشعب ليصل الى دراسة العقل بشكل عضوي فيزيقي كاحد فروع الفلسفة التي تهتمّ بدراسة طبيعة العقل والأحداث والوظائف والخصائص الذهنية بالإضافة إلى الوعي وعلاقته بالحالة الجسدية وخاصة الدماغ.

وتطور البحث اكثر في الجانب المادي للعقل واخذ حيزا كبيرا كموقف جزمي دوغمائي من رؤية المدارس العقلية الأخرى، ثم شهدنا تحول من الاقصى للاقصى من تأليه العقل الى ماديته البحته وجوهريته داخل اطار الجسد. كانت هذه البداية والتي تطورت الى تاسيس نظرة مادية للعقل لا يزال يتبناها الكثير من علماء وفلاسفة ما بعد الحداثة.

توسعت اكثر الى جانب العلم التجريبي ليفسر العقل بشكل اكثر مادية وحسية نافين أي جانب اخر وفاعلية للعقل خارج اطار المادة والحس ولا قيمة لمعرفة الا التي ثبتت من خلال مختبرات التحليل العلمية.

فمفهوم العقل اخذ بعدا تطوريا ومنحى اخر منذ بدايات عصر النهضة ولا يزال وان اغلب الفلاسفة والعلماء مع تعدد تخصصاتهم قد اهتموا بالعقل ونظرية المعرفة وقد لا نجد فيلسوفا متخصصا الا وله نظرة او كتاب عن العقل او الابستملوجيا نظرية المعرفة.

فالعقل اصبح محور الاهتمام الفلسفي منذ القرن الرابع عشر ميلادي ولا يزال ليس بشكل مباشر دوما كبحث محدد عن مفهوم العقل ونظرية المعرفة. بل من خلال جدلية العقل وقدراته. واخذ يتطور بين فلاسفة ومدارس فلسفية حتى يومنا هذا، ليدعنا نحكم بشكل قاطع ان البحث العقلي بحث طري متطور لا يمكن ان يقف عند حد معين بل هو مستمر باستمرارية التفكير نفسه.

فبعد الجدل الاول حول روحية ومادية الجسد بين من فسر فلسفة ارسطو للعقل على ان النفس مادية غير خالدة من بعض اوائل طلبته ومن فسرها على اساس الهية العقل بالعقل الفعال، هذه النظرة التي دعمتها ورسختها الافلاطونية المحدثة وتبعهم في ذلك رجال الكنيسة وفلاسفة في القرون الوسطى تماشيا مع النظرة الدينية وبعد ذلك فلاسفة الاسلام كما ذكرت انفا.

اتى جدل اخر بلون اخر وهو بين العقلانيين والحسيين. في حين ان هذه المدارس نفسها تختلف كثيرا فيما بينها وهي الاخرى تشهد جدلا

داخليا وحوارا ولا نستطيع ان نضع لهما تحديد عام شمولي الا هذين اللفظين عقلي حسي، والا ان الاختلافات كبيرة والتشعبات واسعة وسنحاول استعراض بعض ما يهم مراحل بحثنا في مطاوي المواضيع متوخيا بذلك تسلسل زمني دقيق قدر الامكان لنستطيع من خلال البعد التاريخي اعطاء نظرة اكثر نضج وموضوعية.

بدايات نهضة العقل و أزمة الشك

في الوقت الذي توقفت مباحث العقل في الدائرة الإسلامية على الإفلاطونية و الأرسطية وما أنتجه فلاسفتها الكبار في القرون الأولى ما قبل عصر النهضة الغربية، وجمد العقل الإسلامي عن إنتاج شيءٍ لافتٍ يُساير حركة التاريخ، وتطورات أطواره مع إستمرار حركة التاريخ الحتمية، التي تتطلب فتح فلسفي دائم، وفتق مباحث العلم وتطوير آلية الفهم دوماً، أي (العقل) وتحديث بُنى المعرفة وأسس التفكير من أجل ضمان تركيب وعي دقيق يواكب متطلبات الزمان وتغيراته.

في حينها في الغرب في تلك المرحلة، أي المرحلة التي بدأ العقل الإسلامي يجمد، نسجل بداية النمو في الغرب في القرن الثالث و الرابع عشر الميلاديين هذا النمو الذي بدأ من خلال تحريك مبحث العقل من خلال الطرح الجديد له وإعادة المباني القديمة، بدراسة أكثر تفصيل ونقد، وكان اول ما تم اعادته الى دائرة البحث الفلسفي هو مسالة الأحادية التي ذهب إليها البعض من تلامذة أرسطو وتبناها بشكل مادي حاد، ولا زالت تحكم الكثير من المباحث خصوصا في دائرة العلم التجريبي ونظريات معرفة ما بعد الحداثة.

اذن البدايات كانت من ارسطو ايضا ولكن لا على اساس الافلاطونية المحدثة ولا الفلسفة الاسلامية ولكن على اساس هذه الخلفيات مع التفسيرات المادية والفيزيائية للعقل التي ادعى فريق من الارسطيين انها بالاساس فكرة ارسطو دعمت هذا المذهب رفض ارسطو نفسه لثنائية الروح الجسد وان الروح خالدة وليس لها ارتباط عضوي على وفق مذهب

افلاطون كما ذكرت في البداية وان النفس توجد بوجود الجسد وتفنى معه فهي وجود مادي لا اكثر. وبالتالي فانه وفق هذه النظرة يمكن الذهاب الى مادية العقل ايضا خلاف ما يقول الافلاطونيون المحدثون وفلاسفة الاسلام والمسيحية.

ونتيجة هذا رفض نظرية المثل الافلاطونية ووفق العقل الهيولاني الذي يولد والانسان له قابلية الكسب المعرفي ومن خلال الحس يكتسب الحقائق الخارجية من الاشياء المتموضعة في الواقع فالحس هو مصدر المعرفة الاولى للانسان وبعدها تتكون الاوليات في العقل والبديهيات التي يتلقفها العقل بلا تفكير ثم يبدا العقل في تركيب الافكار والتصديق بها عبر عمليات النظر والتفكير وتنطلق عمليات الاستدلال والبرهان على اثبات المسائل التي تتطلب هذا.

هذه المنهجية التي تنسجم مع الرؤية المادية والروحية او قل المعنوية ويمكن تفسيرها بهذا العموم الا انه تم الاختلاف عن هذا العموم كثيرا في الغرب في مرحلة ما بعد القرون الوسطى ميلا من قبل البعض من الفلاسفة والمفكرين الى الاحادية وما تتطلب من تاسيسات مختلفة وتفسيرات مادية ومن هنا انطلقت بذرة التوسع في نظرية المعرفة والبحث في العقل لياخذ هذا الخط مساره بشكل نامي تدريجيا الى جانب الوجود الرسمي للتفسيرات المدرسية والكنسية .

فكانت مادية العقل وتفسيره على أساس الفيزياء الحديثة هو الجو الفلسفي المسيطر على الحركة الفلسفية والعلمية التي راجت الى حد ما،

متقطعة بين الظهور والخفاء مع هيمنة الفلاطونية المحدثة وتفرعاتها في الغرب والمسيحية في مساحات واسعة.

وكان من اهم اعلام الافلاطونية والافلاطونية المحدثة القديس اوقسطين الذي حاول شرح العقائد المسيحية وفق فلسفة واراء افلاطون والافلاطونية المحدثة ثم القديس بوويتيوس. ثم كانت هذه الفلسفة هي النسق العام في اغلب مناطق الغرب والرسمية وتم منع اي فلسفة وتعاليم تخرج عن هذا النسق ففي سنة ١٢١٠م قام رجال الدين بجامعة باريس بمنع فيزياء أرسطو. وفي سنة ١٢١٥م تم منع ميتافيزيقا أرسطو وكل كتبه العلمية . وفي سنة ١٢٤٥م تم تمديد هذا الحظر ليشمل جامعة تولوز أيضا.

ولكن في الجانب الاخر فان هناك حركات متنوعة بدات تشق طريقها متنامية في العصر الوسيط الغربي تحاول فك مركزية المعرفة عن الكنيسة والتحرر من النسق المدرسي والتوجه الى اعادة دراسة وقراءة ونقد الاراء السائدة ثم بعد دخول المسلمين للاندلس ونشر الثقافة الاسلامية عموما الدينية والفلسفية دخلت فلسفة كل من ابن سينا وبن رشد وغيرهما من فلاسفة ومفكري الاسلام وناقلي التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية بخلفيتها الارسطية المشائية لتوثر بشكل كبير في النخب الثقافية في الغرب. وكانت من اهم المدارس المؤثرة في الغرب هي الحركة التي سميت بالحركة الرشدية وشاعت افكار وكتب ابن سينا قبلها منذ القرن الثاني عشر لتسمى هي الاخرى بالسينوية مع ما كان لديهم من تراث ورد من اليونان بشكل مباشر او عبر ثقافتهم الخاصة. وولد كل هذا حراك وجدل فلسفي وفكري. مما دعى كل هذا الحراك الى تشكل مدارس حسب المواقف من

قبل هذا التدافع الكبير الذي ولد مواجهات كبيرة متنامية ما بين رجال الكنيسة التقليديين، وما بين الحركات المتحررة، التي اصبحت لها توجهات عقلية مختلفة حسب التاثر بالارسطية التي اتت عن طريق تفيسيرات بعض طلاب ارسطو للعقل وهو التفسير المادي الفيزيائي كما ذكرت او عن طريق كل من السينوية والرشدية وتاثيرات فلاسفة الاسلام الوافدة. التي لم يكن هناك موقفا شديدا ضدها لا رسميا ولا نخبويا قبل ان تتحول الى تيار فكري واجتماعي. خصوصا ان هذه الفلسفة لها اصل ومشتركات كنتاج انساني مع تراثهم الذي ورد عن حضارة اليونان.

ولكن بعد ان تحولت هذه الفلسفات الى فعل اجتماعي وفلسفي نخبوي يعارض السياق المدرسي والنمط الفلسفي الذي يتبناه بشكل رسمي احتدم الصراع فيما بعد في القرن الرابع عشر فتكونت على اثر هذا الصراع مدارس لها مواقف مختلفة ناخذ قسم منها.

المدرسة الاوقسطينية التي تاثرت بافكار القديس اوقسطين والتي كانت تميل الى الافلاطونية والافلاطونية المحدثة في تفسير العقيدة المسيحية. والجمود على التزام سلطة الإكليروس في النظرة للكون والحياة والعلم.

المدرسة التي تزعهما القديس توما الاوكيني والتي ميل الى تفسير المسيحية وفق الارسطية والفلسفة العقلية المشاية لتمثل هذه المدرسة فيما بعد ابرز المدارس التي دفعت الاصلاح في الغرب لانها تعتمد العقل في فهم الدين حيث كان أحد الشخصيات المؤثرة في مذهب اللاهوت الطبيعي، وهو أبو المدرسة التوماوية التي لا تزال مؤرة في العقل المسيحي في الفلسفة واللاهوت. تأثيره واسع على الفلسفة الغربية، وكثيرٌ من أفكار

الفلسفة الغربية الحديثة إما ثورة ضد أفكاره أو اتفاقٌ معها، خصوصاً في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعي ونظرية السياسة.

المدرسة الرشدية وهي كانت مزيجا من افكار ابن رشد وابن سينا وفلاسفة الاسلام لكن الابرز فيها هو نظرة ابن رشد للعقل والتي اصبحت من اهم الاسس التي انطلقت منها العقلانية في الغرب مما دعى الكثير من رجال الكنيسة الرد عليها ابرزهم توما الاكويني .

المدرسة العلمانية التي كانت تميل الى الطبيعيات وعلوم التجريب اما نظرتها للعقل فكانت مادية بحتة.

المدرسة الدينية التقليدية او السلطة الكنسية (الاكليروس) التي جمدت على النصوص الانجيلية والتاوليات السائدة في الكنيسة وموقفها من العقل سلبي الا في دائرة الفهم التقليدي للنص الانجيلي والنظرة السائدة للطبيعيات كالفلك لبليطيموس.

اذن هذه هي المنابع الاولى للحراك الثوري في الغرب الذي انعكس بشكل لافت كمواقف مركزة من العقل فالعقل كان هو مركز النزاع واداته ايضا عندها بدات تنو حركتان بارزتان هما العقلية والتجريبية . واستمرت المخاضات بهذه الوتيرة فيما ان كل مدرسة تطرح رؤاها وادلتها وتجاربها من اجل اثبات وجودها في ميدان العلم والفلسفة وحتى الواقع . فعصر النهضة بالغرب الذي بدا منذ القرن الرابع عشر كان ثورة اثر هذا المخاض والجدل الذي قام على اساس العقل والموقف منه وتحديد مفهومه وحدوده واستمر هذا النمط العلمي مرافقا اصلاحات ضخمة في الغرب

وتحولات علمية واجتماعية وسياسية كبرى وصولا الى القرن السادس عشر الذي شهد امور لافتة ليشهد تحول معرفي كبير .

(وخلال القرن السادس عشر نشطت الدراسات الطبيعية والعلوم التجريبية، وادت الاكتشافات التي قام بها كوبر نيكسون وكبلر وغاليلو الى ضعضعة كليات بطليموس وطبيعيات ارسطو ، وبعبارة موجزة نستطيع القول ان جميع شؤون الانسانية في اوربا دخلها الاضطراب واصابها التزلزل) (1)

بعد هذا التحول وتهديم المسلمات التي قامت عليها التفسيرات المسيحية في تفسير العلوم مثل طبيعيات ارسطو وبطليموس والنظرة للفلك وفق الطبيعيات القديمة والتي كانت تعتبرها تفسيرات كنيسة نازعة عليها لباس القداسة وهذا الذي دعى الى اعتبار الخروج عنها خروجا عن الدين وهرطقة وخروجا على سلطة البابا الالهية مع انها تفسيرات علمية تقوم على العقل والتجربة ولها مناخها الخاص وشروطها وظروفها وليس من الدين الا من حيث التوهم والتجيير ، فاذا كانت ملسمات مقدسة او اضفي عليها هذا الطابع بسلطة (الاكليروس) وعندما تتهدم كل هذه المسلمات امام حركة النقد الجديدة اكيد ستكون هناك اضطرابات تعصف بالعقل البشري نفسه وهذا فعلا ما ولد حركة شكية عميقة فانهيار المسلمات في العقائد والفلسفة والعلوم ولدت حالة من انهيار العقل نفسه واخذ المسار العلمي والفلسفي لا يقف في حدود النقد لهذه المسلمات وغيرها بل الشك في العقل نفسه

١- المنهج الجديد في تعليم الفلسفة الصفحة ٢٩.

وحدوده وقدراته والحق واصوله والواقع والوجود اي انه انهيار كامل ليس في العلم ومسلماته بل هو حتى في منظومة العقل نفسه.

هذا كله ولد حركات شك عام ساد المجتمع وهذا الشك في الوقت الذي نجح في تهديم المسلمات وكسر تكلسات العقل والعلوم لكنه اصاب المجتمع الاوربي والغربي عموما بحالة من الضياع والتشتت. وكانت من افرازات هذا صراعات دموية فتاكة ليس مناسب التطرق اليها هنا ليصل الى حد رسوخ ثقافة الشك حتى في اهم المسلمات كالواقع الخارجي والمحسوسات كما عند القس جون براكلي الذي بالغ في المثالية العقلية لينكر العالم المادي و الوجود الحسي للاشياء. فيتعبر ان هذه المحسوسات ما هي الا اضافات من العقل البشري هو الذي يولدها ومقرها في القوة العقلية مزاوجا بذلك بشكل هجين مشوه مع خلفيته الدينية ليعتبرها في النهاية وفق قانون العلية ليعتبر هذا الارجاع لايجاد الاشياء في العقل من الافاضات اللاهية .

فالشك وان كان يقع احيانا نتيجة طبيعية وحتمية لبعض الظواهر والاحداث وقد يكون ضرورة من اجل اعادة البناء الذاتي للتصورات الا انه خطير على بنية المجتمع والطموح الانساني الحضاري والاخلاقي والنفسي وهذا ما ولد حركات جدية افراد او مجموعات او مؤسسات في الغرب لاعادة تركيب جزئيات اليقين والثقة بالعقل او اي اسسس يقوم عليه الانسان لينطلق من جديد.

فكانت اول ظاهرة في هذا الاتجاه هي محاولة الفيلسوف والرياضي والفيزيائي الفرنسي رينيه ديكارت في القرن السابع عشر، الذي يلقب بأبي

الفلسفة الحديثة. حيث ان أفكاره مثلت الاسس التي قامت عليها الفلسفة الحديثة بعد عصر الشك. فأسس فلسفته على اساس مبادي بديهية (الكوجيتو) (انا افكر اذن انا موجود) وانطلق منها لاثبات كل شي، مبادي بديهية انطلق منها بعد رحلة الشك التي تبناها كبداية وسماه بالشك الايجابي. وانخرط في تحليل هذا الشك على اساس واضح من خطر الشك الذي كان يعيشه المجتمع الغربي ويهدد كيانه ووجوده الانساني. فانطلق اولا من (انا اشك اذن انا موجود) لاثبات اصل الوجود وهو الانا البسيطة القريبة من الفاهمة (انا افكر اذن انا موجود) بعدها ثانيا: انطلق ليثبت كل شي حيث متواصلا في طريقة سيره المنهجي في ذلك متسلسلا في مراحل ومراتب الوجود الى اثبات الله والوجود الواجب.

كانت من ابرز ملامح فلسفة ديكارت انه دعم فلسفة ارسطو ونظر إليها وفق مصطلحات جديدة ومنهجية مدعمة بالإثباتات الحديثة. ولكن بثنائية افلاطون بل هو صاغ فلسفته وعقلانيته ومدرسته كلها على هذا المبدأ مزاوجا بين الارسطية والافلاطونية ثم ما استفاده من الفلسفات والافكار وما ابدع من نظر.

ومن هنا كانت البداية في تشكل مدرسة العقل المعاصرة والتي اصبح لها معالم واضحة واسس تقود عملية الاصلاح وتنطلق على ارضية العقل وتنطلق عملية التحديث وفق مصدرية العقل وقدراته في تحرير الانسان من التقليد ورواسب الجمود والتخلف والركود الحضاري من جانب ومهاوي الشك ومخاطر العبثية والفوضوية من جانب اخر.

وكان اول موقف نقدي مضاد لعقلانية ديكارت بارز له ثقل فلسفي هو للفيلسوف الهولندي (باروخ سبينوزا) الذي كان في بداية مسيرته الفكرية متاثرا بمدرسة ديكارت. ولكنه انقلب فيما بعد منطلقا في نقده لديكارت من خلال نقد ثنائية الروح والجسد متوجها للمدرسة (الاحادية) والتفسيرات الفيزائية للجسد والتي لا تعتبر العقل جوهر مفارق بل ليس الا وجود مادي في دماغ البشر.

في العالم الإسلامي

وفي هذه الفترة كان لابد المرور السريع هنا على ما يشهده العالم الاسلامي من حراك في ظل التطورات من حوله ثم نتوسع في القسم الثاني في الكتاب لهذه المسائل.

حيث لم يكن العقل مفهوما جامدا ابدا منذ بداية ظهوره في البحث، حتى قبل بحثه فلسفيا على يد ارسطوا حيث ذكرنا انه اول من انزل العقل للبحث الفلسفي في كتابه (في النفس) فقد كان العقل محط تفيسير واستخدام لغوي وفلسفي وعلمي عبر تاريخه الطويل. وهذا كان واضحا في الغرب او عند المسلمين قبل ان تدخل الفلسفة كمنهج في العالم الاسلامي.

فقد ذكره القران الكريم والحديث وعلماء اللغة الكبار الاوائل وكان هناك اهتمام بالعقل على اساس ديني ولغوي وتحديد مفهومه وموضعه واهميته وهذا ما تطرقنا اليه وسنترط في مقبلات الفصول بشكل اكثر شمولية وعمق.

وهكذا استمر البحث فيه بعد دخول الفلسفة اليونانية إلى لعالم الاسلامي وتوسعت الفلسفات خصوصا في زمن المأمون العباسي، وبرزت مدارس تتعامل مع العقل ليس في ميدان البحث العقلي فقط مثل المنطق والفلسفة واقسامها التقليدية فقط. بل تشكلت مدارس كلامية على اساس العقل في البحث الديني نفسه. بل اكثر من ذلك في البحث الشرعي وكان الجدل الاسلامي محتدما بين جدوى مصدرية العقل وما مدى مداه بين المعتزلة

والاشاعرة وهل يصلح ان يكون مصدرا للتشريع ام لا وما مدى قدرته في ولوج البحث الشرعي.

وتشكلت مدرسة متحالفة الى حد ما على اساس استخدام بعض المباني المشتركة في اعتماد العقل بين المعتزلة والشيعة تحت عنوان (العدلية) في قبال مدرسة الاشاعرة والعدلية والظاهرية. برزت ملامح هذه المدرسة اوضح بعد عصر الامامة الظاهرة عند الشيعة الامامية حيث سلك اي الامامية طريق العقل متفقين مع المعتزلة في بعض الامور ومختلفين حين اخر. لكن بقى هذا العنوان العام موجودا الى الان وان تشوهت معالمه كثيرا بعض تراجع مدرسة المعتزلة. واحتدام الجدل ايضا داخل الشيعة حول الاسس النظرية للعقل وحدوده خصوصا بين الاخبارية التي تجمد على النص وتتعصب لما ورد في المصادر الحديثية كمدارس الحديث والظاهرية والحنبلية وبين الاصولية التي تميل الى مصدرية العقل ايضا في الشريعة، ولها منهج ولا يزال في البحث العقلي الشرعي ومباني وقواعد حسب تفريعات ابواب الاصول ولدينا دراسات معاصرة في بحث هذه المباني والاسس.

فالمدرسة الحديث ليس مدرسة حنبلية وظاهرية فقط بل هي افكار ومباني في الحديث لها وجود في كل المذاهب على نسب متفاوتة وكذلك العقلانية والاصولية تمثل ظاهرة اخرى في الفكر الاسلامي تمتد على نسب متفاوتة وجودا في المدارس الاسلامية والمذاهب.

ولكن بشكل عام انقطع البحث العقلي الفلسفي الجدي في دائرة الاسلام منذ عصر الفلاسفة الكبار كابن سينا وابن رشد ولا يزال المؤرخون للفلسفة

يجدون ان الذي صدر بعد هذه المرحلة ولا يزال هو محاولات في داخل المدارس الاولى او المباني العامة للعقل وفي الفلسفة ولم يسجل المسار الفلسفي شي لافت الى في القرن السادس عشر عند ملا صدرا محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي في القرن السابع عشر ميلادي الحادي عشر هجري .

حيث تبنى مسارا جديدا في الفلسفة سماه (الحكمة المتعالية) وكانت له بصمات خاصة فيها فانه وان ذهب البعض من الباحثين الى انها فكرة ليست من ابتكاراته وان هذا الاصطلاح قد ورد في كتب ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات حيث قال (ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا) [١] الا انه صدر المتالهين وظفها بشكل دقيق وجدير بالاهتمام من خلال مدرسة لها اسس خاصة وابواب ومباني في كتاب فلسفي عميق (الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة وملخصه الاسفار).

وتتميز هذه المدرسة باستقائها من مصادر الدين الإسلامي الأساسية كالقرآن والروايات المعتبرة ومن الوجدان والشهود فضلاً عن اعتمادها على المنهج العقلي البرهاني المشائي مع تعدد مصادر المعرفة في الحكمة المتعالية الا انها كانت تسير بشكل استدلالي مشائي يقوم على اسس العقل

١ - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط العاشر: في أسرار الآيات، ص ١٥١.

البرهاني بشكل مركزي. وهذا وان ورد في بحوث ومدارس اخرى كالاشراقية التي وردت في فلسفة ابن سينا وغيره وكانت اوضح عند السهروردي الا انها ليس بهذا العمق والتوسع لتاخذ حيزا كمدرسة فلسفية خاصة لها مباني واسس مشتركة ومسبوكة بغض النظر الى النقود التي توجهت لهذه المدرسة في الجانب العقلي خصوصا في الدراسات المعاصرة التي طوت الكثير من مسائل الفلسفة القديمة الا انها تبقى محاولة كبرى لتاسيس مدرسة خاصة وابداع صدرائي لها مسائل مهمة لا زالت مؤثرة ويمكن ان تكون منطلقا لبحوث اوسع في مجال الفلسفة المعاصرة مثل الانطلوجيا التي برزت عنده ومنطلقات البحث عن الواقع الاول والوجود او من خلال نظريته في الحركة الجوهرية وغيرها.

وقد وسّع صدر المتألهين في مدرسته هذه من رقعة المسائل الفلسفية حتّى أنّه أضاف خمسمائة مسألة مبتكرة على مسائل الحكمة اليونانيّة التي لم تتجاوز اصولها المائتي مسألة، فأوصل مسائل الحكمة إلى سبعمائة مسألة مستفيدا في ذلك من مصادر متنوعة القران السنة الشهود والعقل . وكان اللافت في مدرسة الحكمة المتعالية انها وان كانت تنطلق من هذه المصادر الا انها كانت تستخدم الاسلوب المشائي في طرق الاستدلال اي انها مدرسة برهانية تعتمد العقل في الاستدلال لاثبات المسائل التي تتبناها فهي اذن ليست الا مدرسة عقلية وصدر المتالهين فيلسوف عقلي ولكن وفق مدرسة خاصة هو ابتكرها مدرسة الحكمة المتعالية.

هذه المدرسة التي هيمنت على العقل الشيعي ولا تزال رغم كل محاولات الخروج والتلاقح مع المدارس الاخرى فلم تكن لدينا مدرسة

جريئة استطاعت ان تعطي شيئا لافتا الا في مدرسة السيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) التي تمثل تحول كبير في الفلسفة الاسلامية من خلال ما انتجه هذا العقل العملاق في كتابه (الاسس المنطقية للاستقراء) فقد مثل تحول كبير في مسار التفكير الفلسفي والمنطقي واستخدمه كمنهج ليس في الفكر فقط بل حتى في داخل مباني وبحوث علم اصول الفقه .

هذه التحول الذي لم تقف عند حدود الداخل الاسلامي بل تحول في تاريخ الفلسفة والمنطق والفكر، فالصدر في هذا الكتاب لم يكن تفكيرا داخليا ابدا ولا نتاجا منغلقا بل كان مطلعا دقيقا على الفلسفة في العالم خصوصا التجريبية ومنطق الاحتمال وتفرعات هذه المدرسة وهو ابن المدرسة الصورية الارسطية وعندما طرح اسسه هذه كان ينطلق من هذه الاوليات والتفريعات والتفاصيل ومن اهم نتائج هذه الاسس (نظرية المعرفة) وفق مذهبه الخاص (المذهب الذاتي) الذي كان ينتقد مواطن الخلل في المدرسة العقلية التقليدية والمنطق الصوري في مناطق الضعف وكذلك المدرسة التجريبية ويبرز مواطن الخلل ثم يعتمد مدرسته الخاصة.

فالصدر هنا كان يمارس طرح بديل شمولي لابستمولوجيا جديدة في الوقت الذي يقود حملة نقد عميقة مزدوجة متعاكسة الاتجاه، احد الاتجاهين في نقد المدرسة الصورية والعقلية التقليدية، والاتجاه الثاني في نقد المدرسة التجريبية المعاصرة ليلتحق فيما بعد بالمدرسة العقلية المحدثة لكن حاملا اسس جديدة وشاملة.

ممكن ان تكون هذه الاسس لو اعتمدانها وانطلقنا منها ان تكون قاعدة لفهم رصين وعلمي للكون والحياة والدين والعلم وتكون هذه النظرة قاعدة علمية للنهضة الاسلامية.

يميل العلم الحديث والفلسفة لبناء نظريات موحدة لكل شي رغم هذا الانفجار النقدي والتفكيكي والتوسع في النظريات والتطبيق الا انه العلم يميل لاعطاء نظرة موحدة موضوعية لتفسير كل شي وهذا ما دعى انشتاين للبحث عن النسبية واعتبره قنانون فيزيائي لكل شي يحكم الكون والحياة المفاهيم والمناهج وكذلك جاذبية انيوتن ومحاولات ستيفن هوكنك حاليا هي اجلى واوضح لهذا الادعاء العلمي الفلسفي وغيرهم.

فليس من الممكن تنوع العلوم والفلسفات والافكار والتجارب ان تعطينا نظرية موضوعية موحدة فالعقل مشتت الان حسب الخلفيات والايدلوجيا والتجارب ومن المفيد جدا البحث عن اسس تنطلق لفهم كل شي، وهذه ليست ايدلوجيا شمولية بقدر ما هي ابستملوجيا حرة تقوم على اساس البحث العلمي الموضوعي والتدرج في فهم الكون والحياة والعلم والدين من منطلقات وقواعد علمية وفلسفية.

ولكن ما يمكن ان نسجله بعجالة ملخصة هنا كاشارة هو ان العالم

الاسلامي منذ بدايات النهضة في الغرب شهد تراجعا في واقع الحياة التي انطلقت بالاساس من تراجع الاهتمام بالمعرفة وتطوير مفهوم العقل والجمود على اسس خارج العقل تحت مسميات مقدسة او تكلس او تراكم تقاليد ثقافية اثرت في تراجع تحصيل المعرفة وفق مكتسبات تطورات الواقع ومتطلبات العصر.

الفصل الثاني

أزمة العقل

من اين نؤرخ لازمة العقل ومن اين نبدا فالعقل مفهوم ولد مأزوما منذ الصراع السفسطي مع الفلسفة ولا نقول الجدل، فالجدل حالة ايجابية وهو يفضي الى التطور بنظام التدافع المشروع والتنافس وفق اخلاقياته المعروفة.

نعم فالعقل ولد مأزوم داخل اروقة الجامعات والمجموعات النخبوية خصوصا تلك التي اصبحت مذاهب ولها حراك في الواقع، او خلال صراعها مع السلطات السياسية وسقراط قائد التحول النوعي الفلسفي هو اول ضحية لهذا المسار الازمة ليس بهذا الشكل الظاهر المتجلي البسيط فقط بل هي ازمة اعمق بكثير رافقت مسيرة الانسان وتعامله مع العقل رفضا وتعاطيا.

كما ان هذه الازمة اذا نظرنا اليها بشكل اشمل عن تحديد موقع جغرافي لها لنوسعها عبر مدى التاريخ وامداد الجغرافيا، ازمة بدات مع افول اول حضارة لها طابع عقلي وهي حضارة اثينا ما قبل الاسلام لتبقى اوربا والغرب عموما تراوح في مكانها في محاولات النهوض والتحديث قرون طويلة.

ثم ازمة العالم الاسلامي في اواخر القرن التاسع عشر بعد افول نجم الامبراطورية الاسلامية عبر مخاضات صراع وتمزق وحروب داخلية ونزول تدريجي عن سلم صدارة الحاضرة التاريخية التي كانت حافلة بالعمران والفلسفة والعلم وبما ان هذه الازمة ما زالت قائمة ولن نشهد الا تنمية في مناطق محددة من العالم الاسلامي بنسب متفاوتة وجزئيات مشاريع تحديث وتنمية حسب كل منطقة او جزئية ومفردة في بلد ما سواء في الجانب

العلمي او السياسي او تطويري للمجتمع والثقافة والتعليم مثل ايران وتركيا وماليزيا وغيرها.

مع ان نفس هذه البلدان تعيش ازمة فعلية نتيجة تداخل المنطقة الاسلامية التي يحكمها بحكم المشركات الكثيرة عوامل تاثر متبادلة، ومن هنا سننطلق فيما بعد عن تعريف موحد للعقل الاسلامي، لنثبت ان الأزمة هي ازمة عقل اسلامية وليس عربي فقط، وما ازمة العقل العربي الا جزء من كل وخاص من عموم منطقة واسعة. وكما قلت بما ان الأزمة ما زالت قائمة وستكون هي مدار الموضوعات اللاحقة الاكثر في الكتاب سنؤجل الحديث عنها لنستعرض تاريخ الازمة في الغرب واسبابه وكيف تم التعامل معه لينتج كل هذا هذه الحضارة (الحضارة الغربية) التي قدمت الشي الكثير للبشرية ولا تزال بغض النظر عن الافرازات السلبية والنقاط السوداء في مجال الاستعمار و رأسالمية الاحتكار والتفاصيل الثقافية والقيمية الاخرى بغض النظر عن كل ذلك علينا ان نعتبر ان الحضارة الغربية انجاز حضاري انساني عظيم ينبغي ان تفخر به البشرية فان عمر الانجازات الحضارية ما كانت الا نتاج انساني من الانسان اي كان الى كل الانسان ، انما المشكلة هو في كيف استثمار هذه الحضارة والاخذ منها والتعلم من دروسها.

ازمة المسلمين تحولت الى محنة عميقة لها عوامل عدة داخلية وخارجية. وكانت الخارجية ما هي الا انعكاس للداخلية. فضعف وتشتت الداخل وعدم بناء نسق حضاري خاص يقوم على اساس العلم والمعرفة والهوية الموحدة الدقيقة. اي: ليست وفق النظرة التقليدية للهوية بل بما هنالك من مشتركات حتمية ليس من الممكن عبورها لا اجتماعيا ولا

تاريخيا. وعدم وجود ارضية انطلاق حقيقي ومساهمة في هذا الكون ازمة فهم وازمة حكم وازمة نظم وازمات اخرى متشعبة بامتداد هذه المنطقة ومشاكلها ونسب مناطق الضعف فيها كلها تعبيرات عن الازمة الام ازمة العقل الاسلامي بل المحنة كما ذكرت التي كانت ولا تزال هي سبب الازمات الخارجية.

نقر ولا يمكن ان ننكر ان الخارج المتوحش سياسيا عبر الترسانة العسكرية الجشعة راسمالي في طموحه ونفوذ شركاته الاستعمارية الذي توجه بمنطق القوة منذ بدايات القرن العشرين للمنطقة الاسلامية ما هو الا سببا للازمات الداخلية، الذي كان نتيجة لمقدمات الجهل وسوء الفهم والتقدير والضياع في السؤال الحضاري هذا السؤال الذي لا نزال لم نحدده بشكل دقيق قبل ان نحدد الجواب. ولا ندعي الخارج الشامل للشعوب بل للادارات والمؤسسات فقط. فالشعوب بريئة من كل هذه الغطرسة والاستبداد القطبي ولا الخارج بما هو منجز حضاري فخم ومنتج انساني لجميع البشرية كما كانت الحضارات من قبل.

كيف يمكن ان نبحث عن جواب ونحن لا نزال نعيش ازمة السؤال او قل تحديدا تحديد السؤال. هذا ليس موقف متشائما بقدر ما هو وضوح نقدي صراحة وجراة في التعبير عن الحقيقة. فالوعي بالازمة وتحديدها هي البدايات الاولى للنهوض ومهما كانت نتائج هذه الصراحة.

فللنهوض ضرائبه وكما له نتائج له مصائبه، نحن لابد ان نعمق من هذا السؤال. السؤال الذاتي وان لا نتوه في التفاصيل والاعراض الخارجية.

فالموانع الذاتية هي الاهم وهي الاسس التي ينطلق منها المصلح (إن الله لن يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم).

نعم ان الذات هي مرتكز العقل و العمل. العقل بما هو الاساس النظري والموقف الاولي من اي حركة. فالإنطلاقة نحو النظري وغصلاحة هي البداية كي يمكن الإنطلاقة في الغمل والسلوك والتطبيق. وإصلاح البعد النظري في الواقع لا يكون إلا من خلال إصلاح منظومة العقل.

نحن امام تحد كبير. تحدي اولي وهو العقل، و من هنا يمكن ان ننهض وننطلق. العقل كما قلت قبل قليل كاداة منفعلة من الواقع مستفيدة منه بما فيها من تجارب ونتائج وتطورات.

فالعقل كما له إنجازاته، أيضا له أزماته، وفي كل عقل قصة أزمة من نوع ما ينبغي التوقف عندها، قيمة البحث العقلي ومنه الفلسفي إنه حراك دائم، ولا كمال في دائرة البحث العقلي وهذا سر مرونة البحث هنا وقوته. فلا يمكن الحكم بكال وشمولية العقل ضمن إطار أي فلسفة فهو يبقى أداة بحث دائمة ومنظومة عمل متواصلة لا تحقق هدفها الإستراتيجي. بل يمكن أن نقول أن هدف العقل الإسترايجي هو البحث الدائم والإستمرار في الإجتهاد الفكري وفهم وتفسير الأمور والأشياء، وبعدها الإجتهاد فيه.

أزمة العقل بشكل عام هي إنه محدود يحاول فهم ما حوله بل أبعد مما حوله هذه أزمته بما هو عقل محض. أما أزمت العقل حسب التصنيف

البشري وفق الجماعات والشعوب والأمم. فإننا يمكن أن نحدد لكل جماعة بشرية في منطقة ما و زمان ما أمة ما من نوع مختلف ولو جزئيا.

نعم العقل لا يمكن تعديده وتنويعه فالعقل البشري عقل واحد لا يختلف. ولكن الإختلاف يأتي من طرق إستخدامه ومناهج تفكيره والخلفيات النفسية والبيئية التي تحكم عقل هنا وهناك.

فأزمة العقل الأوربي مثلا يختلف عن أزمة العقل الأمريكي والعقل الغربي عموما مثلا يختلف عن العقل الشرقي ثم الإسلامي ويمكن تضييق العقل وفق كل بيئة إجتماعية كما قلت وإنتماء جماعة على أساس عقدي أو عرقي أو غيرهما.

ولكن يبقى العقل مأزوما في كل مكان وزمان وليس هناك كمال عقلي. فقط لابد أن نقر بنسبية هذا التأزم بين جماعة وجماعة، وأمة وأمة أخرة.

ونحاول هنا ان ننطلق من البدايات الاولى لتشكل الكنيسة والنظام الكنسي مشيا مع ويل دورانت في قصة الحضارة (كان الفن هو تنظيم المادة فان الكنيسة الكاثولوكية الرومانية اروع الايات الفنية في التاريخ، ذلك انها قد استطاعت ان تؤلف بين اتباعها المؤمنين برسالتها خلال تسعة عشر قرنا كلها مثقلة بالازمات والشداد ، وان تسير ورائهم الى اطراف العالم وتقوم بخدمتهم ، وتكون عقولهم ، وتشكل اخلاقهم وتشجع التكاثر ، وتوثق عقود الزواج ، وتواسيهم في الملمات والاحزان ، وتسمو بحياتهم الدنيوية القصيرة فتجعل منها مسرحية ابدية ، وتستغل مواهبهم ، وتتغلب على كل ما يقوم بوجهها من زيغ وثورة ، وتعيد بناء كل ما تحطم من سلطانها في صبر وثبات ترى كيف نشا هذا النظام الرائع الجميل ؟)[١]

(لقد قام هذا النظام على ما كان هناك من خواء روحي يعانيه الرجال والنساء الذين انهكهم الفقر، واضناهم الشقاق والنزاع ، وارهبتهم الطقوس الخفية التي لا يدركون كنهها ، وتملكهم الخوف من الموت ، وقد بعثت الكنيسة في اروح الملايين من البشر ايمانا واملا حببا اليهم الموت ، وجعله امرلاا مالوفا لديهم ، ولقد اصبح هذا الايمان اعز شي عليهم يموتون في سبيله ويقتلون غيرهم من اجله)[٢]

---

١ - قصة الحضارة ج١٢ ص٩٢.

٢ - نفس المصدر.

وهنا ندرك ان بدايات تشكل الكنيسة كان شبه عفوي تحرك البعض ممن يؤمنون بالعقائد لينتشل الناس من ضياع الفكري والتيه الروحي والخواء المعنوي ليغذيهم روحيا وفكريا ويوحد جهودهم ويسبكهم في نظام يقوم على العقيدة والايمان ويقدم لهم خدمة التنظيم والمواسات ليصل بهم الاخلاص الى هذا الكيان الجديد البدائي التشكيل ان يكون لهم الارادة في بذل اي شي من اجله حتى لو كان ذلك الشي هو الحياة التي اصبحت لها معنى في ظل الايمان.

ولكن للتشكل هذا سلبياته ايضا وافرازاته التي ليس من السهل توجيهها. فالبدايات دوما عفوية واخلاقية تقوم على جهود المخلصين ولكن بعد تشكل الكيانات وتصبح مؤسسات لها نظام وتشكل هرمي ورئاسة ورموز يصبح هناك تنافس كما هاجس الخوف من الخارجين من هذا النظام او الذين يتحركون في تكوين نظام وتشكل اخر يصبح هاجسا لهذا الكيان خصوصا للمسؤولين الذين اصبحت لهم رمزية فهل تستمر تلك المباديء الروحية والاخلاقية عندما يصبح هناك تهديد من هذا النوع وفي ظل سياق تاريخ الكنيسة فان المؤرخين يضعون اول تهديد كان يواجه التشكل الكنسي هو المارقون الذين لا يؤمنون بهذا التشكل او الذين خرجوا عنها بعد الايمان بها كنظام وتشكل اجتماعي ليصل الامر الى التخلي عن بعض المباديء والشعارات في مواجهة هذه الاخطار (كانت اخطر المشاكل التي لاقتها الكنيسة ، والتي تلي خطورتها مشكلة التوفيق بين مثلها العليا وبقائها ، هي الوسيلة التي تمكنها من الحياة مع الدولة ذلك ان قام نظام كهنوتي الى جانب موظفي الحكومة كان من شانه ان يخلق نزاعا على السلطة لا يسود

معه سلم الا اذا خضعت احدى الهيئتين للاخرى ، فاما في الشرق فقد خضعت الكنيسة ، واما في الغرب فقد اخذت تحارب دفاعا عن استقلالها ، ثم اخذت بعدئذ تحارب تاييدا لسيدتها على الدولة وكان الاتحاد بين الكنيسة والدولة في كلا الحالتين يضمن تعديلا اساسيا في المباديء الاخلاقية المسيحية) [1]

وهكذا بدات تتفك المباديء والعقائد والاخلاقيات تماشيا مع ضرورات السياسة وحفظ الكيان العام والهيمنة والنفوذ كلها تحت شعار حفظ الايمان وخطر الخروج والمروق عن هذا النظام الذي يحفظ للانسان وجوده الروحي والاخلاقي العام وكيانه، مع ان الكنيسة لا تمتلك شريعة واسعة يمكن ان تغطي تكاليف الانسان او تعطي تعاليم تفصيلية لمستجدات الانسان وتشعبات واقعه. فالمواعظ والوصايا التي وردت في الاناجيل غير قادرة على تغطية كل هذه التفاصيل فكانت الاجتهادات الشخصية العامل الابرز في حركة الدين والتشكل الجديد للايمان في الحياة المسيحية او المناطق التي توسع وتحرك بها هذا التشكل في المنطقة الغربية فيما بعد.

لم يكن مدار بحثنا لبدايات تشكل الكنيسة وتحليله بشكل تاريخي هو المقصود وراء هذا العرض وانما هو محاولة موضوعية للانطلاق في المهم من بحثنا وهو مكانة العقل في كل هذا وازمته التي ابتدات من التفسيرات والاجتهادات التي انطلق منها رجالات الكنيسة ليس في الدين فقط بل في السياسة والعلم والفلسفة والتشريع الديني والقانوني على اسس ثابتة و

---

١ - المصدر السابق ج١٢ ص٩٤

المشكلة الاكبر ان هذه التفسيرات كلها بشرية اعتمدت المصدر الاناجيل المعتمدة لها الا انها اضفت القداسة على كل فكر واعتبرت كل من يخرج عن هذه التفاسير هو هرطقة وكفر بالايمان وخروج عن نظام الكنيسة الذي يدعم الايمان والنظام العام وحراسة العقل من اي شبهة وزيق وكان من اهم رجال هذا النهج الكنسي هو اللاهوتي والفيلسوف اوقسطين وكان بارعا في التفلسف وطرح العقيدة المسيحية وفق اسس فلسفية وله اراء في الفلسيفة والدين والعلم اي الطبيعيات فتحولت المسيحية في عهده الى ايدلوجيا دينية ونظام شامل مسبوك مدعم من قبل السلطة بل مندمج في كل هذا النظام الشامل للدين والحياة والدولة والعلوم (كما بدات به المسيحية من حيث الفلسفة ، وهو اول صياغة محددة جازمة لعقلية العصور الوسطى) (١)

من هنا بدات محنة العقل والازمة التي عصفت به كعقل اسير لسلطة الاكليروس وتفسيرات الكنيسة فلا ابداع في اي مجال خارج اطار الكنيسة بل حتى رجالات الكنيسة التي تتكون لديهم رؤية اخرى لابد عليهم ان لا يبدوها خوفا من ملاحقة سلطة الاكليروس ومحاكم التفتيش وهكذا استمرت العصور الوسطى في الغرب. وهذا لا يعني ابدا ان هذه الصورة القاتمة هي الصورة الشاملة للوضع في الغرب القروسطي كما ذكرت عدة مرات بل كانت هناك من جانب اخر ابداعات وعلوم ونظام مدرسي قدم الكثير للمجتمع والعلم والفلسفة والدين وكانت هناك مناطق تشهد عمران

---

١ - نفس المصدر ج ١٢ ص١٤٩

خصوصا روما مدينة الله كما يعبر عنها اوقسطين والاوائل في تلك الحقبة حتى عصر النهضة.

ولكنا ننطلق من نظرة خاصة في كل هذا التحليل والسرد التاريخي لنبدا في الوقوف على بدايات ازمة العقل التي ترسخت اكثر وتفاقمت في العصر الوسيط هذه الحقبة التي تعرت بها الاشكاليات الحقيقية لهذه الهيمنة والايدلوجيا الشاملة خصوصا في محاصرة العقل وسجنه في لاهوت وسلطة تلبس على نفسها القداسة وتنمع حريته خارج اطارها.

فان اغلب المصادر تؤرخ لازمة الغرب في العصور الوسطى او عصور الظلام كما يعبر عنها اخرون هي العصور التي خمد بها نور العقل وهمنت بها الكنيسة وسلطتها (الاكليروس) على الفهم والعلم والفلسفة واعتبرت اي خروج عن هذه السلطة هو مروق وهرطقة وخروج عن القانون ويتم التعامل معه ككافر وينزل به اشد العقوبات قساوة كالصلب والحرق وملاحقة حتى العائلة في ذنب الاب او احد الافراد منها كما ذكرت مصادر التاريخ كما دعمت هذه السلطة وفق تحالف ما بين البابا والامبراطور مع تحديد الصلاحيات لتصبح الامبراطورية فيما بعد هي سلطة الله او مدينة الله والكنيسة ظل الله في الارض والبابا ينطق باسم الله والحاكم منصبه من الله وغيرها من عناوين التقديس.

فاصبحت الكنيسة الوجه الاخر للسطلة لها ميزانية وثروة تعادل ثورة الدولة والحاكم في حين كانت هناك مجاعات وويلات وامراض متفشية وصراعات دموية واستغلال نتيجة هذا الفقر والضياع والحاكم هو من يمتلك الثورات ويهبها حسب نظام بدائي يعتمد فيه الطبقية كاساس وكانت

الطبقية العائلية هي ايضا وجه من مصائب المجتمع نتيجة السياسة الاقتصادية للامبراطورية يمكن لكل مثقف ان يطلع على كل هذا من خلال التاريخ في العصر الوسيط او حتى الادب الغربي الذي يدون تلك المرحلة . ولكن نكتفي باراد نص مسبوك عام ملخص لهذه الحقبة ببعد تحليلي (وفي الخامس والعشرين من كانون الاول حيث عيد ميلاد السيد المسيح توج البابا ليو الثالث الامبراطور شارلمان قيصرا على الامبراطورية الرومانية المقدسة في تمام العقد الثامن من الميدلاد ٨٠٠ وفي هذا العهد تم التنسيق الكامل بين الامبراطورية والكنيسة في ادارة الشان العام وكانت للكنيسة ثروة وممتلكات تضارع ثروات الامراء وحكام الاقاليم وكانت هذه الثروات تستند الى سند عرف بعطية قسطنطين وسواء كان سند هذه العطية حقيقة موصوفة ام كان سندا مزورا فالموكد ان الكنيسة والقيصر تقاسما ادارة الشان العام رغم ما تخلل العلاقة بينهما على طول تناريخ العصور الوسطى من تشنجات وفتور واشكالات واوضح ميادين هذه القسمة والشراكة بين الامبراطور والبابا ميدانان ريئيسا شكلا اوضح السمات لهذه العلاقة المشتركة بل اوضح سمات العصور الوسطى الاوربية اعني الحروب الصليبية ومحاكم التحقيق ((التفتيش)).

لعل الحرب الصليبية التي نشبت شرور نيرانها نهاية القرن الحادي عشر الميلادي ولم تخبو شعلها الا بعد قرنين من الزمان هي العامل المساعد الفعال في ظهور محاكم التحقيق في العقائد الدينية وتفتيش الراي والعقوبة على الخروج من دائرة التفسير الكنسي للدين . امر هنري السادس امبراطور

المانيا عام ١١٩٤ولويس الثامن ملك فرنسا عام ١٢٢٦واوامر ملكية بانزال اشد العقوبات بحكم المارقين على الدين.

وكان القانون الاقسى هو قانون فردريل الثاني (١٢٣٩-١٢٢٠) حيث قرر تسليم المارقين الذين تحكم عليهم الكنيسة بالكفر الى ولات الامور الزمنيين فاذا تابوا من ظلالهم ادخلوا السجن مدى الحياة والا يحرقوا احياء وتصادر جميع املاكهم ويحرم ابنائهم من تركتهم وتحرق بيوتهم ولا يعاد بنائها ابدا) [١]

من خلال هذا النص والذي كما ذكرت ملخص لحالة عامة امتدت قرون من الزمان تقريبا تحكم هذه المناطق المذكورة وهي هيمنة مطلقة على فهم الدين وليس هيمنة علمية فقط بل جعلت الكنيسة هي الواسطة بين العبد والرب ولا يمكن ان يتم الاتصال بالله الا عن طريق الكنيسة فهي سلطة الهية منحها لها الرب في الوقت الذي لا نرى اي تشريعات تفصيلية للانجيل او مصدر الهي اخر للمسيحية الانجيل ماهو الا وصايا ومواعظ وارشادات دون الكثير منه بشر مهما كان لهم من المقام في الديانة المسيحية كيوحنا ومتي ولوقا ومرقس فخلاصة القول بخصوص الأناجيل الأربعة، أنها إنجيل واحد صاغها أربع من تلاميذ النبي عيسى. فهذه الأناجيل الصغيرة منسجمة مع بعضها ومكمّلة لبعضها البعض حينا ومختلفة حينا اخر، وتشكل أربعة شهادات لأقوال السيد المسيح وتعاليمه ومعجزاته وصلبه ، وآلامه وموته وقيامته حسب المعتقدات المسيحية.

١ - مقالات عراقية السيد عمار ابو رغيف

يقول أ. كولمان في كتابه العهد الجديد: بقي الإنجيل طيلة ثلاثين أو أربعين عاما في شكله الشفهي فقط على شكل أقوال وروايات منعزلة وقد نسج المبشرون كل على طريقته وبحسب شخصيته الخاصة واهتماماته اللاهوتية الخاصة ، الروابط بين هذه الروايات ، أي أن إطار الأناجيل أدبي الطابع وليس له أساس تاريخي

ويؤكد ذلك القمص ميخائيل مينا في كتابه علم اللاهوت قائلا : لسنا نوضح خافيا إذا قلنا أن الكنيسة لبثت مدة طويلة بلا أسفار محررة بوحي إلهي فهي ولا ريب كانت في هذه الفترة تسير بحسب التعليمات التي تسلمتها شفويا من الرسل

وهو نفس رأي الكنيسة البروتستانتية الذي يقول: وقبل تدوين الإنجيل كتابة كان الإنجيل الشفهي ، أي نقل البشري شفهيا على لسان الرسل وتلاميذهم) [١]

واناجيل كثيرة اخرى تقارب الثلاثين تم الغائها رسميا لا زال البعض موجود منها في المتاحف لانها تختلف عن هذه الاناجيل في تفاصيل اعتبرتها الكنيسة ثوابت لا يمكن المساس بها اذن الانجيل الرسمي المعتمد حاليا هو ليس انجيل واحد بل اربع وهي اقل من ان يعطي احكاما تشريعية تفصيلية في الدين وغيره حتى يمكن الافضاء الى شريعة مترامية الاطراف على امتداد رقعة البشرية.

١ - تفسر انجيل مرقص : ويليم باركى ص١٤

كما المؤتمرات عرفت في حينها من اجل تداول ومناقشة اعتماد هذه الاناجيل واخذت حيزا من الاهتمام والجهد. ولم يكن هناك مصدر اخر لسيد المسيح فيه تشريعات ونصوص الا الانجيل الذي ورد عن طرق مختلفة مشوبا بين وصايا السيد المسيح ووصايا الرب ومن الصعب تحديد كلام الله منه خصوصا وفق عقيدة التثليث المسيحية الله وروح القدس واليسوع المسيح بحالة من المزج التي يصعب التفريق بين وجوداتها ومن هنا كانت نسبة الكلام لاي من هذه الالهة امر طبيعي ولا يخرج النص عن ربانيته.

كما ان العقيدة المسيحية لا تنفي ان يكون لكل من هؤلاء المدونين الاربع للانجيل قد استخدم موهبته ولغته واهتمامه في صياغة المعنى الانجيلي العام في دعوته وتكريس وصايا الرب كما يعتقد كل واحد منهم. اذن فالطابع البشري مسلم في الفهم العام والتفصيلي للوصايا التي يعتمدها المسيحيون.

فاذا كان مصدر النص الديني في المسيحية بهذا الشكل وبعده الوعظي الارشادي كيف يمكن اعطاء طابع تشريعي عام الا من خلال اجتهاد بشري مارسته الكنيسة عبر تشريعاتها معتمدة في ذلك فلسفات متنوعة مبتنية بشكل اساس على اراء افلاطون والافلاطونية المحدثة ولم تتوقف في تقديس نصها الديني ولا تشريعات الكنيسة الدينية بل حتى الاراء الفلسفية والنظرة الرسمية المعتمدة للطبيعة كطبيعيات ارسطو وفلك فطليموس والنظرات العلمية الأخرى التي أخذت طابع القداسة.

وكانت الكنيسة ومن خلال محاكم التفتيش تلاحق اي فكر وفلسفة يخرج عن اطار الفهم الرسمي للدين والفلسفة والطبيعيات وتنزل بها اشد العقوبات قساوة فكانت سلطة مطلقة من ابشع السلطات في التاريخ لا تلاحق الحريات السياسية فحسب ولا تهيمن على الدين وفهمه وطرق العبادة باعتبار الكنيسة حلقة وصل العبد بالرب بل راحت تلاحق حتى الابتكارات في ميدان العلم والفلسفة والافكار والكل يعرف قصة محاكمة غاليلو الذي ذهب الى مركزية الشمس ودوران الارض حولها وحول نفسها فوحكم واجبر على التخلي عن افكاره مع انها نظرية صحيحة اثبتت صحتها فيما بعد ولا زالت سائدة في علم الفلك.

لا نريد ان نطلق الحكم جزافا ثم نعتبر هذه الصورة المظلمة في الغرب القروسطي هي الصورة الوحيدة. بل كانت هناك محاولات ومسارات متنورة ومانطق تعيش المدنية كما يحدد ذلك بعض المؤرخين كما في انكلترا ومدن اخرى ولكن من حيث تحليل اسس الازمة التي عصفت بالعقل الغربي لابد من التركيز هنا فليس همنا هو التحليل التاريخي بقدر ما هو تحديد لب الازمة ازمة العقل في الغرب القروسطي كتجربة ممكن ان نستفيد منها اذا تم قاراتها قراءة موضوعية.

خصوصا ان الامبراطورية الرومانية وبعض مناطق الغرب بقيت مناطق لها نفوذ وعمران ووجود عالمي عظيم ونفوذ على امتداد التاريخ حتى عصر النهضة الذي تطور علميا وصناعيا ولكن بقيت السلطة تتراوح بين الاصلاح والرجعية حتى قامت الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر.

اذن لب الازمة هو هذا التسلط الديني السياسي الشمولي المطلق الذي حاصر الايمان والعقل والحريات العامة، السلطة التي احتكرت كل شي السياسة في الحكم بمصادرة راي الجماهير حكم دكاتوري مستبد ليس للشعب اي دور فيه ، والثروة في الاقتصاد وفق سياسة اقتصادية بادارة ثنائية البابا والامبراطور، والاكليروس الذي هيمن على الدين تفسير واجتهاد و واسطة ليصل الحال الى حد ان الكنيسة يمكن ان توزع صكوك الغفران وتمنح المغفرة للمذنبين ، وحصر ممارسة التفكير بالاراء المعتمدة من قبل الكنيسة في الفلسفة والعلوم.

كل هذا ولد حالة من الامتعاض الشديد. فالكبت هو مقدمة اكيدة للانفجار على مستوى الفرد والمجتمع هذه النظرية التي اخذت مداها في علم النفس والاجتماع والتربية وكلما شهد المجتمع تسلط سيكون هذا مقدمة للانفجار بقدر نسبة التسلط لكن ايضا لا يمكن ان يكون انفجار وتمرد على السلطة الا من خلال وجود الوعي الوعي العام الذي هو الاخر نتيجة وعي النخبة المثقفة التي تمارس عمليات النقد العلمي للسائد وتطرح البديل العملي المقنع القريب من طموح الجماهير العقل الذي يتناغم مع المنطق العلمي والفطرة الانسانية والمصالح المشروعة.

وفوق كل ذلك احتراز من الايدلوجية في تحديد العقل لابد ان نركز على على البديل العقلي المعرفي الرصين الذي يعتمد المنهج العلمي المنطقي.

هذا هو لب الازمة في الغرب القروسطي وقد ذكرت تبعات هذه الازمة التي ولدت حركات مناهضة عنيفة سواء علميا وفكريا او اجتماعيا وتشكلت مدارس بعد كل هذا الحراك التمردي منها.

مدرسة اتخذت موقف متحدي موقف تقليدي من اي حالة اصلاح وتغيير جامدة ملتزمة بالمباديء التقليدية للكنيسة.

مدرسة اخذت طابع الاصلاح الوسطي تجمع ما بين الاورسطية التي هي مزيج من اراء ارسطو التي كانت عندهم خاملة من تراثهم الخاص او التي وفدت من الحضارة المسلمين كفلسفة بن رشد وابن سينا وغيرهما.

وموقف علماني انزاح بتطرف للعقل بصورته المادية او كما هو معروف (الاحادية المادية) التي تعتبر العقل مادي وما هو الا الدماغ البشري نفسه.

استمر الجدل بهذا الاتجاه بما افرز من صراعات دموية نتيجة الخلافات الحادة سواء بين الكنيسة والسلطة من جانب ومن جانب اخر حركات التنوير والاصلاح او بين رجال الدين مختلفين متوزعين او حتى احيانا بين الكنيسة والسلطة السياسية وانحدار حضاري نتيجة كل هذه الارهاصات كل هذا ولد ضياع ودمار اكثر واختلال في منظومة القيم الاجتماعية والدينية والاعراف وسادت فوضى مريعة.

فافرزت كل هذه الارهاصات ردات فعل اجتماعية وثورات اخذت الوان متعددة ونسب مختلفة استمر هذا الوضع متفاوت النسب من غير حسم الاتجاه ومع كل هذا نتيجة تمرد العقول على الكنيسة والسلطة السياسية نشهد في جانب اخر تطور في النظريات ونضوج تراتبي في كل مرحلة زمنية اكثر من التي قبلها وبدات الصناعات تشق طريقها وتتطور يوم بعد

اخر عقد بعد اخر ففي القرن الخامس عشر حيث تم عام ١٤٣٦، اختراع غوتنبيرغ للطابعة المتحركة وصولا الى القرن السابع عشر الذي يعتبر هو بداية الاستقرار والانطلاقة على اسس وقواعد واضحة المعالم . كما ان القرن هذا يعتبر هو بداية عصر الحداثة الذي اعتمد العقل كمصدر وحيد للمعرفة نافيا اي مصدر اخر فهو عصر العقل بلا اي منازع مهما تعددت النظرة لهذا العقل والتفسيرات عنه وتنوعت المدارس العقلية بين العقلية والتجريب والمثالية والواقعية والمدارس المتفرعة.

القرن الرابع عشر كان القرن المهم الحافل بالاحداث والتحولات ويعتبر هو الذي برزت به ملامح التحول الكبير الذي مهد لعصر النهضة من اول انفكاك المجتمع الذي كان منقادا بشكل شبه تام لسلطة الكنيسة عنها وراح ينشغل في امور اخرى في امور العلم والمعرفة وشؤون الحياة وشاع اتجاه في فرنسا وانكلترا باسم (نوميناليسم) او الاسمي هذا الاتجاه الذي ينكر وجود الكليات العقلية بشكل مستقل عن افاردها.

وهذا ايضا ولد حركة علمية لتهديم المسلمات التي كانت تعتبرها الكنيسة مصادرات لا يمكن المساس بها وحقائق ليست علمية ثابتة فقط بل مقدسة وبعد ان نجحت عمليات تهديم هذه المسلمات شاعت ثقافة بهاجس تناقض الدين مع العلم والفلسفة بل تعمق هذا الهاجس ليحكم في النهاية على تناقض الكنيسة مع العقل وهذا الجدل لم يكن خارج اطار الكنيسة فقط بل داخلها ايضا فرجال الدين انقسموا متوزين بين اراء واتجاهات مختلفة كما بينت قبل صفحات هنا وفي القرن الخامس عشر توسعت هذه الاتجاهات الفلسفية والفكرية الى جميع انحاء اوربا وكانت

ثورة على التوجه التقليدي للكنيسة وحدود سلطة البابا مما ولد ذلك سقوط بيزنطا وانتهاء عصر الامبراطورية البيزنطينية في اواخر القن الخامس عشر.

اما القرن السادس عشر، فكان انتهاء العصر المدرسي السوكلائي وهيمنة التقليد الذي ساد قرونا المنهج المدرسي الذي يقوم على طبيعيات أرسطوا وفلكيات بطليموس وفلسفة افلاطون والافلاطونية المحدثة، وهو العصر الذي هيمنت فيه هاجس الكنيسة للتزاوج ما بين عقائد المسيحية وآراء كل من إفلاطون و أرسطو و أفلوطين و العلوم الطبيعية التقليدية التي وردت من الحضارة اليونانية.

(مرت قرون والكنيسة تروج اراء وافكار بعض الفلاسفة على انها عقائد دينية ، وقد اعتنقها المسيحيون معتبرين اياها امورا يقينية ومقدسة ، ومن جملتها النظرية الفلكية لارسطو وبطليموس ، التي قوض اساسها العالم الشهير (كوبر نيكسون) واعتقد ببطلانها سائر العلماء المحايدين، وكما اشرنا من قبل لقد ابدت الكنيسة مقاومة تتسم بالتعصب ، وسلك ارباب الكنيسة مع العلماء سلوكا يتصف بالخشونة ، وقد ادى كل هذا الى ظهور اثار معكوسة.

ان هذا التغيير في الافكار والعقائد وانهيار الاسس الفكرية والفلسفية قد ادى الى اضطراب نفسي لدى الكثير من الباحثين ، وخلق شبهة في الاذهان مؤداها : من أين لنا الضمان بأن سائر عقائدنا ليست باطلة ؟ وانه لن ياتي يوم يظهر لنا فيه بطلانها ؟)[١]

---

١ – المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج١ ص٣٠

ان تهديم المسلمات بهذا الشكل الذي اضفي عليها طابع المسلمات اليقينية والمقدسة قرون من الزمن، وعندما تنهار سوف تعبر فعلا عن ازمة عميقة ليس في الافكار والعقائد فقط. بل في العقل نفسه، ومن هنا بدات ازمة العقل الغربي مرحلة جديدة. فمع كل ما تحقق الى الان من تغيير واصلاح وبدايات نهضة وصناعات وتحرر الا ان الشك كان خطرا اخرا يهدم بنية المجتمع والعقل، وكان هذا الشك والضبابية والغور في اعماق الحيرة والتيه الفكري والثقافي، الذي لم يكن عند عموم الناس والمجتمع فقط، بل انطلق حتى عند رجال الدين، ليظهر في اعلى مداه في مثالية بريكلي في القرن الثامن عشر، وهو الذي كان لا يعتقد بوجود عالم مادي اصلي وينكر الحس مطلقا، ويعتبر ان كل ما نحسه ما هو الا اضافات من العقل بما منحه الله من قدرة، هذا الشك الذي ترك تشوهاته بصمة في العقل الغربي والإنساني بشكل أعم.

وكذلك عند النخبة من العلماء والمفكرين انطلاقا من هاجس مفاده كيف نؤمن بالعلم والقدرة العقلية بعد من حتى هذا الذي هدم المسلمات التي دامت قرون ان لا ياتي عليها احد ويهدمها، فلا حقيقة اذن، ولا حق ولا يمكن اثبات شي (وقد بلغ الشك في انفس العلماء ذروته الى الحد الذي انكر فيه عالم كبير مثل ((مونتن)) قيمة العلم والمعرفة وكتب بصراحة: من اين لنا الاطمئنان الى نظرية ((كوبر نيكسون)) لا ياتي عليها

زمان يتم ابطالها؟. ثم قام بطرح شبهات المشككين والسوفسطائيين باسلوب حديث ودافع بحرارة عن مذهب الشك) [١]

كان هذا الشك طبيعي بعد انهيار المسلمات التي لم تكن يقينية باعتقادهم بل مقدسة ومن هنا ياتي خطر تقديس الافكار اذا لم تكن مقدسة فعلا فالفكر البشري والفهم للنصوص المقدسة ليس مقدسة بل هي افكار وافهام وتفلسفات على ان لا نضفي عليها طابع القداسة بل لابد ان نشيع حرية الافكار والاجتهادات في العلم والتفكير وفق مناهج العلم واسس المعرفة فهذا

اولا - هو الموقف العلمي الدقيق فلا مقدسات في عالم الافكار وكل شي قابل للاخذ والرد والتكامل وفق جدلية الشي ونقيضة وثبت ما له قدرة منطقية وبرهان وما له تجربة حية اثبيت حقانيته وقيمته .

ثانيا - يقينا من هذه التبعات التي قد تصيب العقل البشري بازمة بل محنة كما استعرضنا من ماسات الشك في الغرب .

ثالثا - فان هذه النظرة المتحررة للعلم والفكر والمعرفة ستهدي للبشرية ابداعا له قيمه في كافة مجالات الحياة بل حتى في الدين .

رابعا - اضفاء طابع القداسة والجزم الدوغمائي على الافكار يكبت الحرية الفكرية مما يولد حالات انفكار فكرية وثقافية عند النخب والمجتمع الذي قد يمنع منه التساؤل البسيط .

١- نفس المصدر السابق ج١ ص٣٠

التحول الكبير بعد الأزمة

وبعد كل هذا الاستعراض لمراحل تطور العقل الغربي والتاريخ لازمته التي حملت في داخلها انبلاج عصر الانوار والتحويل الكبير الذي افرز فيما بعد ثورة اصلاح ديني في القرن السادس عشر بقيادة مارتن لوثر 10نوفمبر ١٤٨٣ - ١٨ فبراير ١٥٤٦(راهب ألماني، وقسيس، وأستاذ للاهوت) الذي اعلن اراء متحررة عن رؤى الكنيسة الرسمية ومنهجها في التعاطي مع الناس والدين واول موقف صريح له اثار الكنيسة هو اعتراضه على صكوك الغفران التي تمنحها الكنيسة للمذنبين واعتبر ان المغفرة حق للعبد من ربه بلا واسطة الكنيسة وهذه الصكوك ليس لها أي وجه حق .

في عام ١٥١٧ رسالته الشهيرة المؤلفة من خمس وتسعين نقطة تتعلق أغلبها بلاهوت التحرير وسلطة البابا في الحل من "العقاب الزمني للخطيئة"؛ رفضه التراجع عن نقاطه الخمس والتسعين بناءً على طلب البابا ليون العاشر عام ١٥٢٠ وطلب الإمبراطورية الرومانية التي كانت تعتبر مقدسة ممثلة بالإمبراطور شارل الخامس أدى به للنفي والحرم الكنسي وإدانته مع كتاباته بوصفها مهرطقة كنسيًا وخارجة عن القوانين المرعيّة في الإمبراطوريّة . ومن ابرز افكاره الثورية هو على الكنيسة هو انكار صكوك الغفران وواسطة الكنيسة بين العبد وربه واعطاء حق الكهنوت لكل مسيحي وليس للكنيسة فقط حق التعاطي مع الدين وفهم الكتاب الانجيل ومن هنا دخل الفكر الديني في المسيحية منحى اخر متحررا من المنهج السائد في فهم الدين والانجيل خصوصا وتوسعت القراءات له والمنهجيات وتمت دراسة

الانجيل والنص الديني ببعد بشري انساني مثل كل هذا فكر عصر الانوار او التنوير المرافق للحادثة والتحديث في جانب العلم .

ما بعد انهيار المسلمات وعصر الشك وتهدم وتحطم كل شي وكل اساس انطلقت اوربا من اجل اعادة بناء كل شي اذا كان عصر القرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر هي عصور تحطيم كل شي وهدم المسلمات عصر الشط والضياع فانه بعد العصر السادس عشر بدات اوربا تتشكل من جديد في مجال العلم والمعرفة من جانب والعلم من جانب والدين والسياسة من جانب اخر وكان الرموز يحركون الجماهير باتجاه التغيير الشامل بالضغط على السلطات والانظمة والمؤسسات انه فعلا عصر التحول الكبير في تاريخ البشرية في منطقة معينة الذي سينعكس على العالم اجمع .

وبعد هذا فاننا يمكن ان نرد على من يحدد عصر النهضة بعالم او فيلسوف او مصلح ديني بل ان النهضة وعصر الانوار والحداثة او التحديث لم ينطلق رمن نقطة محددة في الزمان ولا الافراد أي لم يكن منطلقة من زمان محدد او شخصية علمية او دينية او سياسية معينة بل هو مجهود كبير من قبل نخب متنوعة وعبر مراحل تاريخية وافكار ليس من داخل اوربا فقط بل ساهمت فيها تراثات العالم كاليوناني القديم والتراث الاسلامي العربي ويستمد ارادته من قبل الجماهير الثائرة التي دفعت وحركت ودعمت كل هذه النهضة والتحول الكبير وفي كل ذلك كان الموقف الاساس هو موقف العقل وتحولاته في تحديد ورسم معالم النهضة ودراسته وفهم حدوده وقدراته .

العقل هنا

واذا ما اردنا ان نحدد دور العقل وتطور مفهومه هنا وهو الغاية من كل هذا العرض والتحليل فاننا نجد انه كان المطلق ومدار البحوث والنقد ومصدر التعاطي العلمي والفلسفي الاول . فالشك هو شك في هذا العقل وقدرته ما بين من يعطيه الحق المطلق في مدرسة عقلانية مطلقة حيث العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة والتي تستمد نهجها هذا من افلاطون والافلاطونية المحدثة هذه المدرسة التي لم يبق لها وجود الا في بطون الكتب والتحليلات او عند بعض الصوفيين او الفلاسفة المثاليين .

وما بين عقلانية في مدرسة العقل تؤمن به ومصدريته ولكن مع مصدرية التجربة التي اثبتت جدواها وفاعليتها خصوصا ان مدرسة العقل لا ترفض التجربة من الاساس بل تعبرها من مصادرها ونفس المنطق الارسطي الصوري التقليدي لا يتنكر للمعرفة الحسية وتعطي للتجربة الاساسية في مواد القياس البرهاني ومن هنا انطلقت لتنضج تصوراتها اكثر وتعمق رؤاها من خلال اثبات التجربة وفلسفتها في ميدان العلوم في العصر الصناعي بعد دخول العقل الانساني عصر التقنية (تتميز الحداثة بتطوير طرائق واساليب جديدة في المعرفة قوامها الانتقال التقليدي من ((المعرفة)) التاملية الى المعرفة التقنية)[١].

هذه المعرفة التي تسعى الى بلورة معرفة عقلية تنطلق من الحس والتجربة وتذهب معها الى ابعد حد وتدعمها بشكل مركزي من اجل تطور

١ – د . محمد سبيلا مخاضات الحداثة ص ١٠

الحياة والعلوم والتجارب ليس فقط في العلوم التجريبية بل في العلوم الانسانية ايضا كالاجتماع والنفس والفلسفة والسياسة والتاريخ وتدعم منهجيات الدراسة فيها ولكنها لا تتوقف عندها . ولا تدعما فقط بل هي ذاتها اي العملية العقلية هي ليس شي اخر غير التفكير وبالتجربة نوع من التفكير فهي فعل عقلي يتفاعل بشكل مبادل اي تفاعلي مع التجربة لا يمكن ان تكون هناك تجربة من غير عقل ولا عقل بلا تجربة وحس فهما وجودان تفاعليان كل ينطلق من مصدر ليصبا في نتائج واحدة وان كان العقل هنا اوسع من مجرد تجربة الا ان التجربة الحسية هي مصادر تشكل الوعي بالاشياء وتعميم التجارب وتوسيع التجربة نفسها.

ولكن لابد من تطوير هذه العقلية الى ابعد من مجرد التفكير بهذا الشكل الخيالي والمنطقي البعيد عن الواقعية بالواقع المادة الخام التي تشبع التفكير معنى وتعطيه قيمة التحقق من الفكرة والوعي . التوقف كثيرا عن صورات بلا تصديق التجربة تمويه للعقل عن ممارسة دوره الضروري عن هدفية التفكير في الوصول لاقصاه المعرفي او لاقصى ما ينبغي ان يتوصل اليه.

الإتجاه التجريبي

في دعوى البعض من متخصصي العلوم التجريبية، يقولون: ينبغي أن نُلغي المنهج الإستدلالي الصوري. فهو لم يعد يجدي. بل لا بد أن نعتبره منهج من الماضي، على إعتبار المنهج القديم، لم يعد يجدِ في ظل ما أثبتته التجربة عبر سلسلة إنجازاتها الكبيرة في عصر الحداثة والصناعة والتقنية الى آخره...

طبعا لا نُسلم بهذا الإدعاءن وهذا واضح من منهج الكتاب عموماً وما سنجل من ملاحظات على المعرفة التجريبية عموما في الصفحات التالية، ولكن لا على أساس الإنتصار على أي منهج يستبعد التجربة، أو يُنظر إلى فكر له مؤديات تحدد مسار التجربة، فالمعرفة اليوم إن لم تُؤسس بشكل مركزي على التجربة، ولم تضعها ركناً أساسياً في العقل، الذي لم يعد مجدياً من غير هذا البعد الواقعي والمنجز الحقيقي في حركة العقل.

فأكبر تحدي يواجه الإنسان في العالم الثالث خصوصاً العالم الإسلامي، هو في كيفية قراءة العقل في إطار التجربة. أول ممكن أن نعمم هذه الدعوة إلى قراءة العقل في إطار نقدي مازجاً بينه وبين الواقع، كي نتخلص من المثالية المتعالية والنظرة الصورية المجردة. فالمسلمون امام تحديات كبرى في تطوير العقل على أساس التجربة وتعميقه على أسس مدرسة عقلية شاملة، ألا أنه هنا لا ينبغي الذهاب إلى أبعد حد في الجمود على التجربة لنقع في إشكالية العلوم التجريبية بشكل حسي مادي أحادي، بحيث التوقف إلى حد إنكار أي مصدر آخر للمعرفة. فالعلوم التجريبية تطبيقية بحتة، و العقل يكون هنا طوع أمر المؤديات مهما كان سيداً في تحديد

الموضوع والهدف التجريبي لكل مسألة وتعميم التجربة ألا أنه طيعاً مأموراً بالضرورة البركماتية كي ينجز شيء.

نعم بتأكيد أن مرحلة الاكتشافات بالتأمل المجرد، ولى بلا رجعة. نحن في عصر المختبرات الكبرى عصر الحداثة، الذي حول التفكير العلمي الى تكنلوجيا. بل قل بشكل اوسع حول التفكير العلمي الى تقنية. والتقنية هذه لها شروطها المختفلة عن التأمل الخيالي الذي هو اقرب الى الادب منه الى صناعة معرفة حقيقية وتجربة تستحق في واقع الحياة والحضارة.

وهذا لا يخرجنا من عقلانيتنا نحن كبشر، فالانسان كائن عاقل لا يمكنه ان ينفصل عن عقلانيته بالضرورة ويتجرد منها، ليتحول من تكونه الإنسي الى كون مجنون عالم بلا ذات عاقلة. ومن هنا فالانسان من غير هذه العقلانية لا يمكن ان يمتلك معارف حقيقية وعلم بالأشياء، حتى في هذه التجارب كحقائق، نحن بلا عقلانية وعقل سنعيش الشك والضياع وعدم التسليم بنتيجة. بل سنرجع الى عصر السفسطة التي لا تقف بها على حقيقة، ولا تومن بوجود. بل حتى واقع خارج اطار العقل. فنعيش في مثالية طوباية حتما بعيدا عن الواقع.

فالانسان الذي لا يؤمن بقاعدة التناقض الاولية و مفهوم (الهُوية) سوف يحتمل ضد اي شيء معه، مما يفقده اليقين به سوف يؤمن بتجربة بنفس الوقت يؤمن بضدها غير واقف على يقين على حقيقة على أساس ينطلق منه.

أو دعنا نقول بقطع انه لا يوجد انسان غير عقلاني لا يوجد انسان مادي ولا تفكير مادي ولا تجربة بحتة، والانسان الذي يقرا هذه السطور الان

يعيش حالة من التفكير والتامل، نعم هو مجبر ليس مخير في مسألة عقلنة كل ما يفكر فيه ويجربه. فهو بالتالي عاقل ويفكر بالمقدمات ويحاول ان يقرر النتائج على اساسها، يجري نسق عقلي ان يفهم او يرد اذا كان من غير مدرسة العقل ولا يؤمن بها. فعملية الفهم والرد هي نفسها هذه الممارسة الطبيعية التي تبدا من ابسط عاقل الى اعظمه. هي ممارسة عقلية تقوم على التجربة.

اذن العقل حتمية انسانية بحكم الذاتية العقلية بحكم هذا الوجود الجوهري الذي يفكر وحده ويطلق الاحكام ويعممها ويحتفظ بها الى حيث تشاء الذاكرة.

الانسان يمارس انسانيته من خلال العقل من خلال عقلنة كل شي، و من خلال المقدمات والنتائج التي يجريها على كل ما يصادفه ويفكر فيه. فهو ينزع الاحكام على الاشياء من خلال عملية التفكير ويقارن ويستخلص ويستنبط ويستخرج. بحيث انه مثلا عندما يرى نارا يتوقع انه لو لمسها سيحترق بها هذه النتيجة حتمية في العقل فهو نزع عليها حكم العقل وهو هذا الواقع بحكم ذاتية هذه المسالة العقلية للسببية التي لا يمكن ان تفكك بين السبب والمسبب. هذا واقعي وحي بشكل بديهي اولي ودلت عليه التجربة، وهذه ادلة كافية. اما من ينكر هذه البديهيات والتجارب البسيطة للإنسان هو عليه ان ياتي بالدليل. فهو المطالب بالدليل ولا دليل في البين في كل من تزمت للمنطق التجريبي بشكل جازم دوغمائي الا التشكيك بشكل تأملي منتفضا على منهجه الدوغمائي بعقلية الاستدلال والتامل التي

يثور عليها. اذن هو يعيش هذا التناقض المريع والحرج الغير مبرر والذي لا طائل منه.

اذن نحن نحتاج الى التعقل وفق ما ذهبت اليه مدرسة العقل بعد حقانية هذه المدرسة بكل ما تم الاستدلال لها نحتاج ايضا اليها من منطلق حاجات الانسان اليومية التي تفقد يقينيتها وتصاب بالشك والزلل. نحتاج الى العقلانية هذه من منطلق بركماتي. او قل هذا مجرد تبرير لاهمية العقلانية والا انه لا يوجد انسان عاقل لا يمارس انسانيته العاقله والاحكام العقلية سواء الاولية او النظرية.

بل دعنا نترقى اكثر ونذهب في قول: ما هو اعجب واكثر طرافة. من انه حتى الانسان الغير عاقل اي المجنون وهو يفقد ملكة التعقل هو ايضا يمارس هذه القواعد بحكم ذاتيتها التي تدرك ببساطة فطرية من حيث العقل في مرحلة الهيولا والقابلية والاستداد بممارسة نسبة من الاستدلال والنظر والتفكير.

اننا في الوقت الذي نؤكد على حقانية التجربة والغاء هذا الطابع القديم في الاستدلال العقلي من خلال المنطق الصوري والتامل التجريدي في العلوم، من حيث اهمية الغاء كل هذا في البحث العلمي حيث ان البحث العلمي حول عملية التفكير الى تقنية تكنلوجية الا انه ليس بالضرورة ان نعمم هذه النظرة على جميع المعرفة البشرية فلا حقيقة عقلية بلا تجربة ولا تجربة دقيقة بلا عقل كما يذهب الى هذا (كانط) المعرفة البشرية، لابد ان تبنى وفق ثنائية العقل والتجربة، ليس على اساس تلفيقي بل ضروري فاننا عندما نقرا المعرفة البشرية بما فيها التجريبية، فانا لا يمكن الا نؤمن بهذا

ولكن المشكلة هو انغلاق العقل عندما يتقوقع في بيئة محددة وتموضع فيها بشكل احادي جزمي استغراقا في اجواءها بلا الانفتاح بشكل منطقي على النظرة الاخرى التقوقع والاستغراق هو محنة الانسان ليس معاصرا بل في كل زمان ومكان.

جدل الإتجاه التجريبي المادي

بعد ان أرخنا لأزمة العقل في الغرب، وبدايات هذه الأزمة والأسباب وما أفضت من نتائج وتكلمنا عن عصر الشك، وما أفرز من ضياع وتيه وردات فعل، ومن اهم ردات الفعل هو الاتجاه الشكي الذي برز بشكل متنوع في الواقع علميا و ثقافيا واجتماعيا، واعاد البعض السفسطة وفق طرح جديد. وبدأت التساؤلات لا تتوقف عند حد بل راحت تشكك بالعقل نفسه كألية فهم و وصول إلى الحقائق ومعاير تميزها عن الوهم، بعد تهديم كل المسلمات التي كانت مبنية على نظرة مقدسة بروح من التزاوج التلفيقي بينها وبين الايمان والسياسة، وكان من ابرز النتائج ايضا في الجانب الاخر من الشك هو ظهور الاتجاه التجريب المادي.

فظهر التجريب بشكلين... الأول: التجريب كحالة طبيعية ومعطى علمي لإفرازات عصر النهضة والتحول الحضاري الكبير، والتحرر من سلطة علمية مبنية على أسس قديمة تعتبرها راسخة مطلقة لا يمكن أن تتغير.

الثاني: التجريب المادي الأحادي الجزمي المغلق، الذي أغلق الباب على المعرفة الإنسانية الا من خلال الحس والتجربة.

لا شك ان التجربة حققت انجازات حضارية كبيرة وهي من ادخل البشرية في عصر التحديث. التحديث الذي حول العلم الى تقنية وتكنلوجيا او قل بمعناه الاوسع حول المعرفة العلمية الى تجارب واقعية حققت انجازات باهرة .فهي: انطلقت من الشك من الانقلاب على المسلمات التقليدية بل مواجهة لها ردة فعل من هيمنتها واستبدادها فهي انطلقت في البداية كموقف من السائد بشكل نمو تاريخي وتطور كنتيجة طبيعية

لظروف موضوعية شاركت فيها عقول بشرية واول عقل كبير ساهم في بدايات هذا التحول هي افكار ارسطو المعلم الاول، او قل المدرسة الارسطية بتفرعاتها واقطابها من الذين اعتنقوا افكار ارسطو، وسلكوا طريق مدرسته حيث المدرسة لم تبق جامدة على اسس الافكار الارسطية، والاراء ثابتة ومع انها لم تخرج عن اطارها العام وقواعدها المرسومة، الا انها تطورت بشكل كبير خصوصا في اراء فلاسفة الاسلام وهذا ما اوضحناه وسنوضحه في الفصول اللاحقة.

فهذه المدرسة رغم عقلانيتها، الا انها دعمت التجربة لايمانها بالواقع الموضوعي الخارجي عن الذات، وبالتالي ابداع هذه المدرسة في كيفية ارجاع المعرفة البشرية الى الحواس والتجارب وطرق كسب المعارف القائم على جدلية العقل والواقع بما لهذا من دور للحوار والتجربة.

ثم النزعة الاحادية لارسطو، التي يميل الى تفسير ارائه وفقها تشكل اتجاه تجريبي على اساس امكان فهم النفس البشرية بشكل تحليلي طبيعي. فهذا الاتجاه وان كان اتجاها قديما بدأه البعض من طلبة ارسطو الا انه نمى وتطور اكثر في عصر بداية النهضة كردة فعل على التوجه السائد في الفلسفة الغربية في القرون الوسطى المرتكز على فلسفة افلاطون او الافلاطونية المحدثة التي تبني نظرتها للنفس على انها جوهر مفارق للجسد عبر ثنائية الروح والجسد. او قل بشكل خاص العقل والجسد حتى تم التحول الكبير بعد الثورة على المنهج المدرسي السوكلائي السائد فتكون توجه علمي اخر وموقف فلسفي يقوم على الاتحاد ما بين العقل والجسد

ليكونا جوهرا واحدا تبنّى العقلاني (باروخ سبينوزا) هذا الرأي في القرن السابع عشر.

ثم توسعت هذه النظرة لتتحول موقف فلسفي علمي حاد هيمن على الكثير من المعارف والعلوم فلم يتوقف على علم النفس التجريبي كدراسة للنفس الانسانية بل راح يشق طريقه في الفلسفة بشكل عام والمنطق وبعد عام ١٤٣٦، مع اختراع غوتنبيرغ للطابعة المتحركة دخلت مدرسة التجريب مرحلتها للتاريخ بشكل عملي واقعي معلنة تفوقها وانجازها الكبير وتفجر عصر الصناعة والتجريب.

في الوقت الذي كانت تتحرك الى جانب مدرسة التجريب مدرسة العقل بشكل خجول بوتيرة مترددة بين الظهور والاختفاء التي هي الاخرى فهي وان كانت اكثر تطورا وانفتاحا وتماشيا مع التجربة ايمانا باهميتها خصوصا ان المنطق الارسطي لا يرفض التجربة والحس بل يعتبر ان طريق المعرفة منحصر بالحس والتجربة ولا يمكن ان يكون لدينا معقولات من غير حس وتجربة الا انها لا زالت تعيش هاجس التردد من خلال جدواها ومن خلال ما انتجت التجربة من منجز واقعي مثل نقلة نوعية في تاريخ الحضارة.

فمدرسة العقل الحديثة بعد القرن الرابع عشر فلسفة توما الاكويني الذي كان له اثرا كبيرا في العقل الاوربي فيما بعد هذا القرن فهو اضافة الى رجل دين منفتح كان فيلسوفا وقد نجح كثيرا في التوليف ما بين تعاليم الكنيسة واراء ارسطوا بشكل فلسفي دقيق مما اثر بشكل كبير في الساحة الفكرية والعلمية اضف الى كتاباته واراءه في السياسة والمجتمع وغيرها.

فالمدرسة التوماوية كانت لها اثر عميق مما دفع اتجاهات مدرسة العقل في الغرب خصوصا في الفلسفة والثقافة العامة ولهذا قيل ان الفلسفة من بعده تاثرت به الى حد كبير وهي اما اتباعا له وسيرا في نهجه او ردا عليه وثورة على افكاره.

اضف الى ذلك اثر فلاسفة الاسلام في هذا القرن بعد سيطرة المسلمين الى الاندلس ونشر الثقافة الاسلامية واراء الفلاسفة الكبار خصوصا ابن سينا وابن رشد مما ولد حركة اسمها الرشدية وشاعت افكار وكتب ابن سينا بشكل واضح.

الا ان هيمنة سطوة التجربة وردة فعل المجتمع والنخبة والشك الذي عصف بالمسلمات حصر التوجه العام في التجربة وانزاح اليها بشكل كبير حتى عودة الحياة الى مدرسة العقل في العصر السابع عشر على يد ديكارت لتعود الثقة بشكل كبير منقذا الانسان من حالة التيه والشك الذي عاش فيه ما يقارب القرنين من الزمن في حالة من الاضطراب والياس والالم والتيه القاتل في المجهول والسراب الذي لا يمكن ان يوري ضما الروح والعقل حيث الشك ممكن ان يقضي على انسانية الانسان ويقتل فيه روح الطموح والغريزة لكل شي مما يفقد غائية الحياة معناها والوجود اهميته فيصبح العدم والوجود متساويان بلا قيمة ولهذا سمي ديكارت ابو الفلسفة الحديثة.

فكان منطق التجربة المرافق للشك ليس منهجا معرفيا فلسفيا علميا فقط بل كان موقفا نتيجة ظروف اخذ طابع التعميم الجزمي المغلق كردة فعل نفسية واجتماعية وافق منطقيته وعقلانيته الى حد ما.

ثم فرانيس بيكون نقل الانسان من مرحلة الشك الى العلم ايضا ونظر للشك على انه بداية ايجابية للتزود من المعرفة ولكن باتجاه يختلف عن كانت الذي قامت فلسفته على اساس العقل بل قامت اراء بيكون على التجربة والجمود عليها (لو بدأ الإنسان من المؤكدات انتهى إلى الشك، ولكنه لو اكتفى بالبدء في الشك، لانتهى إلى المؤكدات) و ايضا (إن إفساح المجال أمام الشك له فائدتان، الأولى تكون كالدرع الواقي للفلسفة من الأخطاء والثانية تكون كحافز للاستزادة من المعرفة) وكان بيكون من اوائل الذين دعوا الى بناء العالم وفق التجربة وانغلق عليها وانزاح اليها بحيث اعتبر العقل تابعا للتجربة وما هو الا اداة لها مما افقد الانسان انسانيته وقيمته العقلانية وميزته هذه.

من اهم انجازات بيكون هو منطق التجريب الذي هو ثورة على المنطق الارسطي الصوري وبديلا علميا فكان منطق بيكون هو منطق عصر العلم اننا لو تتبعنا تاريخ اوربا والغرب عموما قد لا نرى هناك بدا من هذا الموقف المضاد من اجل ترسيخ الكثير من الاسس العلمية وثبيتها وازاحة تكلس التقليد لمسلمات بل ان الموقف العنيف من قبل بعض راود الثورة الاوربية قد تكون طبيعية جدا لما كان سائدا من جمود وتكلس يقوم على تقديس اراء على انها مقدسات والنهاية .

منطق التجريب هذا توسع فلم يتوقف عند حدود المنطق والفلسفة بل كان منطق العلم والمعرفة والاجتماع والعلوم الاخرى بما فيها الانسانية وقد ربط الكثير من الباحثين انتربولوجيا اوكسنت كونت في القرن التاسع عشر بمنطق بيكون واعتبر ابداع اوكسنت في علم الاجتماع ماهو الا تطبيق

للمنطق التجريبي البيكوني الذي يقوم على الملاحظة واستقراء حالات المجتمع وتبع عناصره.

فكونت أكد ضرورة بناء النظريات العلمية المبنية على الملاحظة والتتبع واستقراء حالات المجتمع وسلوكياته، إلا أن كتاباته لها منهج واضح في التأمل الفلسفي، ويعد هو نفسه الأب الشرعي والمؤسس للفلسفة الوضعية.

فهو وان عرف عالما في ميدان الاجتماع الى ان له اهتمامات اخرى في السياسة والفلسفة والمعرفة بشكل عام كلها كانت تنطلق من منهجيته التجريبية المبنية على تتبع الحالات العامة والجزئية والتامل فيها واستخراج النتائج والكثير من الباحثين الدارسين لنتاج اوكسنت يذهبون الى انه لم يكن مؤمن بشكل مطلق في منهجه التحليلي في التجريب بل كان ينطلق من التجريب ويستخدم اسلوب التفلسف والتامل التحليلي ايضا اذ لم يتجرد بشكل مطلق عن التزام المباديء العقلية والاستدلال والبحث واستخلاص النتائج.

في النتيجة ان التجريب كان يمثل موقفا في كل العلوم واصبح له منطق وفلسفة ونمط ثقافة اجتماعية عامة هيمنت الى حد كبير على العقل الاوربي بعد عصر الشك وتهديم المسلمات مع اننا لا نرى هناك الى جانب المدرسة العقلية في الفلسفة علماء كبار في مجالات عدة منشغلين في تخصصهم العلمي والتجارب غير مبالين بهذه النزعة المادية والنظرة المنغلقة على التجريبة ابرزهم مثل اسحاق نيوتن وانشتاين وغيرهما.

فهؤلاء وان كانوا ليس من المنظرين الفلاسفة وليس لهم اراء واضحة ودقيقة ازاء هذا الجدل الفلسفي والمعرفي بشكل اعم الا انهم مارسوا

التجربة عمليا فيما انهم ليس من المتعصبين للاتجاه التجريبي على انه مصدر المعرفة الوحيد ولهذا ينقل الكثير من الرشحات عنهم خصوصا لانشتاين الذي كان يميل الى مدرسة العقل اكثر لهذا اشتهر عنه مقولة : (ان الفيزيائي فيلسوف صغير) .

السير اسحاق نيوتن في القرن السابع عشر عالم إنجليزي يعد من أبرز العلماء مساهمة في الفيزياء والرياضيات عبر العصور وأحد رموز الثورة العلمية في اوربا . وهذا الرجل كان مؤمنا موحدا فهو وان كان عالم تجريبي الا انه لا يميل الى مادية الروح والعقل وكان يعتقد بثنائية الروح والجسد وله اراء اخرى حول الدين والميتافيزيقا وهو من الشخصيات التي اثارت جدل كبير في الحضارة الغربية ولا يزال يلف الغموض الكثير من اراءه وشخصيته.

وهكذا البرت انشتاين في القرن العشرين عالم فيزياء ألماني المولد، سويسري وأمريكي الجنسية. هو ايضا كان مؤمنا ينطلق من العلم نفسه ومحدودية العقل البشري والتجربة وكان يقول ان الانسان مع كل ما حقق من اكتشافات فهو يقف على ساحل حقيقة هذا الكون ولم يلج حتى اطراف الحقيقة الكونية ومما ينقل عنه: (ان ما فى الطبيعة من قوانين يشير الى عقل جبار يقف ورائها و على عقل الانسان أن يكون شديد التواضع امام عظمة الالة و حكمتة) [1] وان كان البعض ممن يراه (لا أدريا) الا ان

١ - محاضرة د.عمرو شريف فى السويد

الكثير من اقواله التي يتم تناقلها ولا مجال لذكرها حاليا فتشم منها رائحة الايمان.

وهكذا الكثير من العلماء في الفيزياء وغيرها مثل هايزنبرج وماكس بلانك وبول ديراك وغيرهم.

وفي كتاب العلم في منظوره الجديد يطرح فكرة ((النظرة الجديدة)) التي تعتمد على حقيقة الروح والمعطى المعنوي وثنائية العقل والجسد عبر دراسات علمية ومن خلال التجارب نفسها ، ويعتبر الكاتبان في هذا الكتاب ان الاتجاه التجريبي المادي هو ((النظرة القديمة)) في العلم ويوضان هذا بشكل علمي موضوعي شيق الكتاب من اهم الكتب العلمية في هذا المجال.

فيقرر الكاتبان في بداية الكتاب لتاصيل هذه النظرة (اما النظرة العلمية القديمة فهي المادية العلمية التي تؤكد ان لا وجود الا للمادة وان الاشياء جميعا قابلة للتفسير بلغة المادة فحسب وهكذا يتحتم ان تكون حرية الاختيار وهما من الاوهام مادامت المادة غير قادرة على التصرف الحر ولما كانت المادة عاجزة عن ان تخطط او تهدف الى اي شي فلا سبيل الا للعثور على حكمة وراء الاشياء الطبيعية بل ان العقل ذاته يعتبر نتاجا ثانويا للنشاط الدماغ ويصور) (١)

وقد نقل الكاتبان نظرة برتراند رسل التي يعتبرانها من ((النظرات القديمة)) في العلم (لان يكون الانسان نتاج اسباب لا تملك العدة اللازمة

١- العلم من منظره الجديد ص١٥.

لما حققه من غايات ولان منشوءه ونموه واماله ومخاوفه وصواباته ومعتقداته مجرد حصيلة ارتصاف ذرات عرضي ، والان تعجز اي حماسة مشبوبة او بطولة او اي حدة في التفكير او الشعور عن الابقاء على حياة فرد واحد فيها وراء القبر ولان يكون الاندثار هو المصير المحتوم لكل عناء الاجيال ولكن التفاني ولكل عبقرية الانسان المتالقة تالق الشمس في رائعة النهار كل هذه الامور ان لم تكن حقا غير قابلة للجدل فانها مع ذلك تقترب من اليقين الى حد يستحيل معه على اي فلسفة ترفضه ان يكتب لها البقاء وعلى ذلك لا يمكن بناء موطن الروح بامان الا في اطار هذه الحقائق وعلى اساس راسخ من القنوط المقيم) [١].

ومن خلال هذه النظرة المتشائمة لرسل والتنبوء بهذا المصير المخيف والمرعب والذهاب للمجهول للقرن العشرين يجيب الكاتبان (ولكن العلم منذ ان كتب رسل هذه الكلمات عام ١٩٠٣ مر بسلسلة مثيرة من الثورات اولا في الفيزياء على يد انشتاين وبور وهايزبيرق ثم مبحث الاعصاب بفضل شرنغتون واكلس وسبري وبنفليد وفي علم النفس بفضل فرانكل وماسلو وماي وفي علم الكونيات بفعل نظرية ((الانفجار العظيم)) و ((المبدا الانساني)) ان هذه المكتشفات لم تقلب التصور الحديث للانسان ولمكانته في العالم فحسب بل هي تقدم على غير توقع منا تفسيرا جديدا يغاير تفسير رسل . ويلاحظ الفيزيائي هنري مارجينوا ((ان العقيدة الاساسية للمذهب المادي هي ان الحقيقة كلها تكمن في المادة وهذا راي كان

---

١ - نفس المصدر ص١٦

مقبولا بعض القبول في القرن الماضي غير ان امور كثيرة حدثت في هذا الاثناء تكذب هذا الراي)) كما يعلم الفيزيائي فيرنر هايزنبيرغ ((ان الفيزياء الذرية المعاصرة قد نات بالعالم كما كان يتسم به من اتجاه مادي في القرن التاسع عشر والنظرة الكونية هي من الحيوية بحيث لا يستطاع تغييرها بسهولة او بسرعة حتى لو توافرت ادلة قاهرة تدعوا لاحداث تغيير وما يحدث بدلا من ذلك دائما هو نشوء نزعة الى تطويع المعارف الجديدة بالباسها قسرا ثوب النظرة القديمة ويبدي هارولد موروفتس عالم الطبيعيات الاحيائية الجزئية الملاحظة التالية : ((يبدو ان المفاهيم التي هي فعلا عميقة الغور تستغرق ما يقرب من خمسين عاما حتى تستقر في الضمير المشترك لاهل الفكر ولذا فان معظمنا قد بدا الان فقط يدرك كامل وقع بعض الافكار التي ما فتات تختمر في مجال الفيزياء منذ الرابع الاول من هذا القرن)) ثم هناك تعليق اخر للكاتبين : (وهذا الكتاب محاولة لجمع عناصر هذه النظرة الجديدة)[١].

وفق هذا الكتاب فان العلم يتحرك في اطار التحرر من مرحلة المادية العلمية بروح علمية متفائلة مؤمنة بمعنوية الروح والعقل وثنائية المادة والمعنى بشكل عام او العقل والجسد بشكل اخص النظرة القديمة التي حللتها سابقا كردة فعل وموقف اكثر مما هي معطى ابستملوجي دقيق مدعم بشكل ايهامي بالمنجزات التي حققتها التجارب مع ان الذي قدم للعلم كل هذا الانجاز ليس العقل المنهج التجريبي فقط بل ان اغلب من ساهم في

١ - نفس المصدر ص ١٧.

تشكل العالم العلمي والنهضة هم من الذين لا يعتقدون بالمادية التجريبية ولا يميلون اليها بهذا الشكل الدوغمائي المغلق بل من خلال مدرسة العقل التي تؤمن بثنائية العقل والجسد بالمنهج الذي يعتمد الحس والعقل في الكشف العلمي والاستدلال هذه الثنائية التي رافقت الانسان منذ بداية فجره والى الان والتي هي ثنائية ذاتية لا يمكن ان تنفك عن انسانية الانسان.

الجميل في هذا الكتاب انه كتاب موضوعي يستعرض النظرة التجريبية المادية بكل موضوعية ويجيب عنها بشكل علمي ومما اثارني اكثر لان انقل هذه النصون اكثر من هذا الكتاب الشيق والممتع هو اهتمامه بالعقل من خلال موضوع بديع العقل الذي هو مصب بحث كتابي.

حيث ينطلق كما يعودنا في مطاوي الكتاب في بحثه الموضوعي في العقل من خلال عرض النظرة الموضوعية ل((النظرة القديمة)) من خلال انها تعتبر ان العقل ما هو الا جزئيات صغيرة وعملية التفكير هي حركة لهذه الجزيئات نافيا اي جانب اخر له .

ومن خلال ان العقل ليس له ارادة غير هذه الحركة المادية الميكانيكية فسر علماء التجريب نزعتهم في العقل على اساس الغريزة اي الغريزة هي من تحرك ذرات العقل وفق متطلبات الجسد كعضو مادي فيه وهو الدماغ وبالتالي ليس هناك حرية عقلية للانسان . والعقل هنا الة الجسد والمادة وبالتالي الطبيعة فهو غير مؤثر في الطبيعة بل تابع ثانوي متلقي منفعل لا اكثر.

ولكن مع سكوت عن تفسير كيفية انبثاق العقل من المادة متوقعين اي التجريبيين الماديين ان يتم ذلك في القرن العشرين ايضا عبر علوم تعتمد

التجربة فقط حتى كانت الاكتشافات في هذا العلم في القرن العشرين معاكسة سيرا في اتجاه النظرة الجديدة وقد نقل الكاتبان عن عالم الفسيولوجيا في الاعصاب الحديثة تشارلز شرنغتون وبحوثه في الجهاز العصبي والدماغ وغيره ما يدعم دعواهم وتنبؤاتهم وتوقعاتهم للعلم ((هكذا ظهر فرق جذري بين الحياة والعقل . فالحياة هي مسالة كيمياء وفيزياء ، اما العقل فهو يستعصي على الكيمياء والفيزياء)) ويقصد شرنتغتون بالحياة الاشارة الى التغذية الذاتية واستقلاب الخلايا (الايض) والنمو. فهو يقول ان هذه الظاهر تتم بقوانين الفيزياء والكيمياء ويمكن تفسيرها بلغة هذين العلمين اما انشطة العقل فهي تتجاوز اليات الفيزياء والكيمياء.

ويوافق على ذلك السير جون اكلس المتخصص في الاعصاب فيقول ((التجارب التي تنم عن الوعي تختلف في نوعها كل الاختلاف عما يحدث في الية الاعصاب ومع ذلك فان ما يحدث في الية الاعصاب شرط ضروري للتجربة وان كان هذا شرطا ليس كافي))[١].

ثم ينطلق الباحثان لتفسير عملية الادراك في التحليل ليعتبران انها تنطلق من الحس لكنها ليس قطعا حركة مادية ابدا وعملية الادراك ليست مادية (ان الادراك الحسي حقيقة ولكنه ليس المادة ولا هو من خواص المادة وليس في مقدور المادة ان تفسره)[٢] فان الادراك حسي وينطلق من الحس والتجربة ضرورة من اهم ضروراته ولكنه ليس المادة بل شي اخر غيره حسب الادلة العلمية .

---

١ - نفس المصدر ص٢٧

٢ - نفس المصدر ص ٣٠

ثم يمضي الكتاب في اثبات ثنائية (العقل - الجسد) رافضا ان يكون العقل عضوا ميكانيكي في الجسد وليس هو الدماغ فقط بل شيء اخر فهو وجود مفارق كما نعبر عنه في الفلسفة ومن هنا تتكون لدينا نظرة علمية عن العقل من خلال تصفح اوراق هذا الكتاب الذي اثبت اكثر من حقيقة علمية والكتاب يبشر الى عصر جديد ينبذ ((النظرة القديمة)) نظرة التجريب المادي متوجها نحو تفسيرات جديدة تقوم على ثنائية العقل التجربة او العقل الجسد تحت عنوان ((النظرة الجديدة للعلم)) ثم نحيل القاريء الكريم الى اكمال الرحلة الشيقة مع هذا الكتاب ونكتفي بهذا العرض الموجز بعد هذا النص (يؤكد اكلس قائلا : ((اليس صحيحا ان أكثر تجاربنا شيوعا تُقبل دون اي تقدير لما تنطوي عليه من غموض هائل ؟ ألسنا لا نزال كالاطفال في نظرتنا إلى ما نقبله من تجاربنا المتعلقة بالحياة الواعية ، فلا نتريث إلا نادرا للتفكير في اعجوبة التجربة الواعية او لتقديرها ؟ فالبصر ، مثلا ، يعطينا في كل لحظة صورة ثلاثية الأبعاد لعالم خارجي ، ويركب في هذه الصورة من سمات الالتماع والتلون ما لا وجود له الا في الإبصار الناشيء عن نشاط الدماغ . ونحن بالطبع ندرك الآن النظائر المادية لهذه التجارب المتولدة من الادراك الحسي كحدة المصدر المشع والطول الموجي للإشعاع المنبعث . ومع ذلك فعمليات الإدراك ذاتها تنشأ بطريقة مجهولة تماما عن المعلومات المنقولة بالرموز من شبكية العين الى الدماغ)) [١].

١- نفس المصدر.

وهذه النظرة تعبر بشكل علمي وواقعي عن معطيات دقيقة كما انها واضحة فالنظرة القديمة التي ابتدات منذ القرن الرابع عشر تقريبا وهيمنت على العلم والفلسفة والمعرفة البشرية عبر قرون وكان من ابرز منظريها جون لوك وهيوم وبيكون وكونت وغيرهم والتي وصلت الى اوجها في القرن العشرين في زمن المد الاحمر والديلاكتيكة والوجودية المادية بشكل اوضح على يد ماركس وانجلز سارتر حتى تحولت الى مذاهب واتجاهات اجتماعية وثورات انبثقت منها دول كبيرة وعظمى مثل الاتحاد السوفياتي واثرت بشكل كبير كنظام اقتصادي عالمي الاشتراكية منافي ومعارض ومضاد للراسمالية ولكنها ما لبثت حتى هوت بشكل سريع ومفاجيء بسقوط مدوي فهي بقدر ما تمتلك من قدرة ثورية اثرت بالوجدان الجماهيري العام الا انها تفتقر الى المنطق المعنوي والروحي وتلقي الانسان في متاهات الشك والحيرة والفراغ الروحي اضافة الى اساس المشكلة هو انها تنافي المنطق وتخرج عن الحقيقة من خلال انكارها للعقل في غير حدود الحواس والتجربة العلمية مما تولد جنون هستري للانسان وتفرغ الانسان من محتواه الانساني من خلال انكارها هذا البعد العميق والراسخ في الانسان.

نحن فعلا شهدنا التحول والرجوع والنظرة الجديدة التي تشكلت بعد منتصف القرن العشرين ولا زلنا نعيش مراحل هذا التحول من تكامل نظري للعقلانية الروحية عبر العالم وانحسار المادية التجريبية الا كدعوات فردية من هنا وهناك تقوم على دعواي وادعاءات فقط لم تكتمل حلقاتها ولم تصل الى نتيجة نهائية وهي ما سنعرض عنها امثلة لاحقا.

نظرة ستيفن هوكنك

ولد في أكسفورد إنجلترا عام 1942 هو من أبرز علماء الفيزياء النظرية على مستوى العالم . وهو من ابرز علماء مدرسة التجربة المادية والتي تحاول تفسير كل شي وفق نظريات الفيزياء والرياضيات حاليا والذي اكتسب شهرة نتيجة اراءه التي اثارت جدلا واسعا وتنبؤاته للعالم الجديد .

وقد عمد الى اعطاء نظرة جديدة عن العالم تقوم على العلم التجريبي ومجال تخصصه الفيزياء كانت محاولته الاولى وفق تخصصه في دراسة الزمن ان يوجد تفسير منطقي للانفجار الكبير وبعد ذلك توجه على العمل على نظرية كل شيء التي يرمز اليها ب((إيم)) فان هذه وان كانت مسائل علمية تجريبية بحتة تنطلق من تخصص علمي دقيق او قل تخصص في علم تخصصي من العلوم ولها اهداف علمية في حل الكثير من الاغاز في الطبيعة وتهدي البشرية هذا النتاج والانجاز الا انه اراد من خلاله ان يطلق تصريحات اكبر من حدود التخصص هذا محاولا ان يفسر الكون والطبيعة وما بعدها (الميتافيزيقا) على هذا الاساس. ويؤدلج العلم لصالح نزعته المادية في النظرة للكون.

فانه وان لم يصل العلم والفيزياء خصوا الى نتيجة في هذه النظرية مع كل التقدم فيها وحل الكثير من معادلاتها وكشف بعض الغازها الا انها لا تزال لم تحقق هدفها المعلن فهذه النظرية لم تكن وليدة محاولة هوكنك فقط كما لو نراجع تاريخ المسالة بل كانت قبله محاولة اهمها محاولة انشتاين الذي تقول عنه المصادر انه اعطى الكثير من وقته من اجل ان يكتشف هذا التوحيد الكوني العظيم كما تعبر الفيزياء الا انه في النهاية

فشل وكثيراً من العلماء الآخرين مثل هايزنبرج قد أضاعوا وقتاً طويلا من عمرهم في التوصل لمثل هذه النظرية ولكن دون جدوى.

كان المصطلح يستخدم في البداية لوصف بعض النظريات العامة بطريقة ساخرة على أنها (نظرية لكل شيء) لعموميتها الواسعة. ومع مرور الوقت ترسخ استخدام المصطلح بطريقة علمية مع فيزياء الكم لوصف النظرية التي تستطيع ربط أو توحيد النظريات المعروفة التي تصف التفاعلات الأساسية الأربعة في الطبيعة القوة النووية القوية ، القوة النووية الضعيفة ، القوة الكهرومغناطيسية ، والجاذبية. أحد المقتنعين في العصر الحديث بإمكانية التوصل لهذه النظرية هو الفيزيائي ستيفن كونك وقد بحث فيها إروين شرودنغر وفرنر هايزنبرج ولكنهما لم يصلا إليها، ولا يزال البحث جارياً عنها بين الفيزيائيين النظريين . و تسمى تلك النظرية الجاري البحث عنها الآن ايضا أحياناً نظرية التوحيد العظمى ، لما لها من بعد شمولي عام في مجال علم الفيزياء وتحليل العناصر بالعموم وهي تُعنى بتوحيد جميع النظريات الفيزيائية المعروفة، وصياغتها في معادلة واحدة تعطي نظرة اجمالة عامة.

لكنها الى الان فهي محاولة لم تصل الى الانجاز الحقيقي وحتى لو وصلت هل يمكن ان تحل بديلا عن التفسيرات الاخرى للكون كما يدهي هوكنك وغيره طبعا الجواب لا فالكون ليس تركيب فيزيائي ولا معادلات رياضية ولا هذه العناصر من الذرات الدقيقة او ما تحت هذه الذرات (جزيئات تحت الذرية) بل العالم اوسع واكبر والانسان ليس هو هذا الجانب المادي الظاهر بشكل ساذج ولا حتى هذه الكتلة التي يمكن

تفسيرها علميا فقط بل هو اوسع من ذلك بكثير فالكثير من الظواهر العقلية والروحية والجوانب العاطفية والشعورية والكثير من التفاصيل الاخرى لا يمكن تفسيرها من خلال العلم التجريبي وتحليله للانسان فقط خصوصا القوة العقلية للانسان التي لا يمكن ان تخضع بشكل تام للتفسيرات المادية فقط كما اثبتنا وسنثبت في مطاوي هذا الكتاب.

نعم إنه لا يمكن اغماض العين عما حققته البشرية الى الان من اكتشافات علمية هائلة وعظيمة لابد ان يفتخر بها العقل البشري، والعقول الجبارة التي استطاعت ان تخترق اسرار الطبيعة والكون بهذا الشكل واستثمار كل هذه الاستكشافات في خدمة الانسان. بل لابد ان نعمق نظرتها للكون اكثر لندرك الجوانب الاخرى في هذا الكون لنصل الى نتائج اكثر نفعا للانسان حيث يبقى الانسان مكون من مادة ومعنى روح وجسد والتنكر لهذا التنوع الإنساني سيولد نكسة ودمار للانسان وتفريغ لمحتواه، لإنه فهم الإنسان من خارج حقيقته.

خصوصا ونحن ندخل عصر ما بعد الحداثة العصر الذي راح يهدم هذه المركزيات مفككا لها من اجل اعادة تشكل الحياة بشكل اكثر فاعلية وانسجام اكثر اخلاقية وسلام واكثر توازن ما بين داخل وخارج الانسان كفرد ومجتمع وكيان واعي مفكر وذات تدرك ذاتها كروح وجسد وليس مادة صرفة فقط.

لهذا فعلا يمكن ان نقول اذا كان عصر الحداثة عصر العقل التجريبي وهيمنته على العلم والانسان مُحولَه اداة بيد المادة، وعنصر في حركة التاريخ المادي القاهر بلا ارادة له. فان عصر ما بعد الحداثة اذا ما حاولنا فهمه بشكل ايجابي من هذا الجانب، وباب تدخل من خلاله الأمم المتأخرة إلى عصر التحديث يحاول ان يفكك مركزية العقل بهذا الشكل. ولابد بعد ان تدخل الأمم المتأخرة عصر هذا التفكيك فعليا، عليها ان تنتج نهجا اكثر دقة و موضوعية، مراعية كل المعطيات الانسانية والتاريخية والملاحظات

التي رافقت الانسان عبر قرون عصر الحداثة. فالانسان في عصر التقنية و الارقام و المعلومات والعولمة لا يمكن الا ان يكون جزء من الكل الانساني عبر الكون ولابد ان تكون نظرته شاملة على أساس هذا التصور.

أي دعنا نكرر الفكرة بشكل آخر، إذا كان عصر الحداثة الذي إستمر قرون عصر العقل التجريبي الذي أبدع كل هذا الإنجاز الحضاري خصوصا في جوانب العلوم و التقنية و النظم. فإن فكر ما بعد الحداثة هو تهديم لهذه المركزيات التي كانت تعتبر عائقا أمام الكثير من الأمم لدخول في مسار تاريخ التحديث هذا.

فهذه فرصة تأريخية كي تعيد الأمم المتأخرة كالأمة الإسلامية حساباتها وتلج منظومة الحداثة برؤية مدروسة ومتفهمة وناقدة بعد أن أتاحت ما بعد الحداثة والتفكيك هذه الفرصة.

نعم ما بعد الحداثة ليس مسار تأريخي ولا زمن يتحدد ضمن هذا الفهم. بل هو منجز عام يكمن في تنمية العقل والمناهج والنظم. والحداثة أيضا ليس هذه الفترة الزمنية فقط. بل هي تأسيس له أبعاد فلسفية وفكرية ومنجز حضاري في الجانب النظري والتطبيقي. ولكن مع ذلك أنه من أهم سمات الحضارة المعاصرة عموما بما أفرزت من تقنيات ونظم تواصل بين الأمم، يمكن أن تولد عوامل قادرة على تقبل أي طرف عالمي يحاول و لوج عملية التحديث والتطوير والنهضة.

وهذا لا يعني ان هناك انسان متفوق واخر نامي وثالث متخلف من حيث الأرضية الأساسية للإنسان والقابليات قطعا. بل لابد ان يدرك الجمع البشري ان العولمة – بجانبها الإيجابي القابل للإستثمار لصالح الشعوب المتأخرة –

يمكن ان تعطي الانسان تجارب حية وتقدم للمتخلف اللحوق السريع بالحاضرة. وان يتمثل في ذات مقتدرة تشارك في موضعة نفسها داخل حركة التاريخ في هذه المرحلة، من خلال المعطيات التي رافقت مسيرة الانسان والملاحظات والتجارب.

وفي ظل عمليات التحول الكبيرة التي تمر بها مراحل أدوار التاريخ. ومرحلة عصر ما بعد الحداثة ولد إمكانية تحول تاريخي كبير اذا ما كانت النظرة دقيقة. وهو عصر التحول من الحداثة الى ما بعدها. و على الأمم المتاخرة الدخول مع هذا التحول لا بشكل انصهاري تبعي لنبتعد من هذا التخوف. بل من خلال ما تمتلك هذه الأمم ايضا من مميزات اندماج. اندماج مع حفظ ما به الامتياز، والانصهار بما به الاتفاق والاشتراك.

فلا يمكن الا ان تكون هناك مشتركات تعتبر الارضية الخصبة للتلاقي مع الانسان الاخر، والحضارات مهما كانت هناك اختلافات وتفوق مرحلي حضاري او انجاز مهم، ولا يمكن ان يكون هذا الاندماج الا من خلال اصلاح بنية العقل من منطلقات منظومة التفكير في كل الحياة وجوانبها العلمية والمعرفية مع عدم اهمال اي علم وظاهرة ومنجز بعقلية الانفتاح الناقد وليس التابع المنقاد.

واخيرا بعد استعراض موجز للمدرسة التجريبية المادية نورد بعض الملاحظات العامة حول المدرسة هذه على شكل نقاط:

أ – التجربة لها ميدانها الخاصة ومعرفتها الخاصة بها وفي كل علم هناك موضوع جامع للتخصص يميزه عن باقي العلوم مثل الكلمة التي هي موضوع علم النحو مثلا. وبالتالي ان لكل علم موضوع او مجموع مواضيع

لا تدخل وتتداخل مع المواضيع والعلوم الاخرى، وهنا لا يمكن من خلال التجربة ان نميز بين هذه المواضيع والتجارب والجزئيات فقد تتداخل العلوم من خلال الموضوعات. فالتجربة ما هي الا تحصيل معرفة خاصة لا يمكن توسيعها وفق منطق التجريب. وبالتالي أيضا نحتاج الى العقل هنا كاداة معيارية وتمييز بما يمتلك من قدرة على النظرة الشاملة، والتركيب والتمييز بين الجزئيات والمواضيع والتجربة عاجزة عن ذلك. فالعقل هنا مفصلي في التفريق والتنويع وإدراك الجزئيات.

العقل له قدرة التعميم والتوسع وشمول الحكم وتوسيع دائرته عرضيا من خلال بسط التجربة على جميع العناصر الاخرى عرضي، وعلى بعض المراحل طوليا، في المستقبل التي استفيدت من نفس العناصر وتركيبها. فيما ان هذا غير ممكن للتجربة.

فهي ليست الا تحصيل وكسب لموضوع في حالة تشخص وتحصص والتجربة بنت واقعها. وبالتالي تعميها من غير الركون الى العقل باعتباره القوة المقتدرة على ذلك ما هو الا ضرب من الخيال. بل هو نفسه تفكير بمنطق التعميم العقلي والعقل هنا يوهم المقابل انه يتحرك من خلال سنخ التجربة نفسها بعد تلوث وتشوش الرؤية في الاعتقاد الجازم بالتجربة. فبسط التجربة وتوسيعا عرضا مكان وطولا زمان من فعل العقل وليس هناك قدرة للتجربة في ذلك.

ب - ان الانسان قبل ان يقوم بالتجربة يحدد الموضوع والعناصر والمقدمات كي يحصل على النتائج هنا نقر انه لا قيمة واقعية تجريبية لهذا

التفكير والقياس قبل التجربة ولكن هل يمكن ان تكون هناك تجربة من غير هذا الاعداد ؟؟

فكل انسان سواء في حياته البسيطة او الامور العظيمة لا ينفك يفكر ويخطط ويحدد المقدمات والعناصر ثم بعدها يحدد الهدف من كل هذا واحتمالات النتيجة وتوقع شيء ما ثم ينطلق في تجربته ومن الطبيعي ان كل هذا تامل عقلي وان كان ليس له قيمة واقعية قبل تصديق التجربة من خلال النتيجة منها الا ان قيمتها تاتي من خلال ان التجربة نفسها لم تنجح الا من خلال هذه المقدمات العقلية .

ج - بعد توسع دائرة منطق التجريب والاستقراء والاحتمالات لم يكن ميدان العلم التجريبي والاستفادة منه محصور في في الطب والفيزياء والكيمياء او ما يطلق عليها العلوم التجريبية بل توسعت اكثر كمنهجيات لتشمل دراسة التراث والتاريخ والفلسفة والاجتماع والسياسة والتربية واللغة كما في الانثربولوجيا وفلسفة اللغة والهرمونيطيقيا والتاريخية وفلسفة الدين فاصبح الانغلاق على التجربة من غير البعد العقلي التاملي الذي يتحرك وفق ثنائية العقل التجربة شيء من الماضي ولا يمكن الوقوف عنده كثيرا.

ومن النتائج الذي ترتب على هذا الإنغلاق على التجربة كمعطى وحيد للمعرفة خرج لنا موقفان..

الاول - هو الموقف العقلي وفق الاتجاه الواقعي وهو موقف تقليدي لم ينقطع عن مسايرته حركة التاريخ منذ تاسيسه على يد ارسطو بعد افلاطون الى يومنا هذا. هذا الاتجاه الاصيل في المعرفة، والذي لم يتنحى ابدا عن مسرح الحياة المعرفية. بل يمكن ان نقول انه التيار التقليدي المتجدد دوما مع مسيرة التاريخ هذا الاتجاه الذي كسب بمنطقيته وشموليته روح التواجد الطبيعي في المعرفة فالمدرسة العقلية الواقعية التي تومن بالحس والتجربة وتنطلق منهما في حالة تفاعلية بين العقل والطبيعة كانت اولا المسار الذي لم ينقطع عن مسار المعرفة البشرية عبر التاريخ وثانيا اعطت موقفا عبر اجيال روادها من الفلاسفة والمفكرين من كل مستجد معرفي وتحدي علمي.

الثاني - من الانغلاق التجريبي يمكن ان نحلل كل المدارس التي ادارت ضهرها عن هذا الجدل في محاولة ادلجة العلم لصالح النزعة المادية في التجربة من خلال تبني مدارس تقفز على على هذا الجدل الذي اخذ من عمر وجهد الانسان الكثير جدل العقل والتجريب فانها مدارس واتجاهات وان اخذت التجربة كمسلم وانطلقت منها الا انها حاولت ان تعتمد التجربة كمنجز معرفي من غير المكوث كثيرا في جدل جانبي يعطيها طابع تعميمي.

فكانت ابرز مدرسة قفزت على هذا الجدل هي مدرسة علم النفس السلوكي في بدايات القرن العشرين، عند مؤسس المدرسة السلوكية الحديثة، العالم جون واسطون والذي اعتقد ان علم النفس القديم التقليدي لم يعد يجدي وركز على دراسة سلوكيات الانسان الظاهرة، نشات هذه المدرسة في الولايات المتحدة الأميركية ، من مرتكزات النظرية التمركز حول مفهوم السلوك من خلال علاقته بعلم النفس، واعتماد السلوك الانساني وما يظهر منه وليس التركيز على العقل والتفكير والخيال. فكل ظاهرة نفسية يمكن تفسيرها بما تفرز من سلوك نفسي وعلى ذلك السلوك يمكن فهم النفس وقواها وقدراتها وتفسير العقل ايضا.

ولكن سرعان ما عادت لتهتم بالادراك والذهن الانساني والتفكير من خلال التربية والمعرفة وتداخلت مع البحث الفلسفي في الكثير من المواضيع اهمها الابستملوجيا وهنا سميت السلوكية المعرفية ومن رواد الاتجاه المعرفي علماء النفس الألمان (ماكس فرتهيمر) و (كيرت كوفكا) اللذان انصب اهتمامهما على سيكلوجية الإدراك والتعلم والتفكير. و(كيرت ليفيه) الذي اهتم بمكونات أخرى في الوقف التعليمي مثل المجال النفسي والدافعية والسلوك الاجتماعي إلى جانب ما اهتم به علماء النفس الجشتالتيون وهذه المكونات تشكل المجال الإدراكي للمتعلم، ولذا تم تعريف البعض من الباحثين هذه النظرية بنظرية (كيرت ليفيه) باسم نظرا لمجال. كما أسهم في تدعيم هذا الاتجاه كثير من علماء علم النفس المعرفي مثل : ميلر و بوشفيلد و تولفنج و أوزوبل وبرونر وجانييه.

فما نراه واضحا التوسع لهذه المدارس دوما يتوجه الى المعرفة بمعناها الأشمل، ثم تعتمد المنطقية في تفسير الكثير مما يعجز عنه المنطق التجريبي والعلم، فتفشل في تطبيق النظرية العلمية ببعدها التجريبي المنغلق، لتفسر بعض الاشكاليات وتحلها على اساس المنطق وتوسع في دائرة المعرفة اكثر من حدود التجربة كما سنبين في موضوع لاحق عن المدرسة السلوكية. وبدات الدراسات تاخذ منحى آخرا في العلوم جميعا عابرة لهذا الجدل العقيم الذي استنزف الجهد العلمي والمعرفي والانساني قرون واتعب كاهله وكيانه وافرغ محتواه.

حتى نصل الى الفلسفة الظاهرية عند إدموند هوسرل التي تجاوز فيها البحث عن محض العقل الافكار والذهن والعقل، بل على الظواهر والتجليات للافكار وتحليلها تجليات للتفكير ومن خلال علاقتها ببعض يُعرّف هوسرل (الفينومينولوجيا) التي إعتمدها كأساس لدراساته بأنها العلم الذي يدرس خبرة الوعي، خبرته بالأشياء، وخبرته بذاته.

اذن نحن اما عصر جديد عصر تتداخل فيه العلوم وتتفكك المركزيات اهمها مركزية المنطق التجريبي المادي في عالم المعرفة والوعي لنعبر مرحلة احادية العقل الى تنوع مصادر المعرفة ومنهاج الوعي والتفكير.

نتيجة جدل المعرفة في عصر ما بعد الحداثة

ففي نتيجة قراءتنا لما طرحناه للمدارس الحديثة التي إنطلقت في تحديد موقفها من العقل وتهيمن على العقل البشري عموما بعد عصر الحداثة وتراجع المدرسة الماركسية إلى ثلاث مدارس...

١-المدرسة التجريبية العلمية المادية، التي تقوم على معطيات العلم الحديث خصوصاً الفيزياء وما قدمت من تفسيرات محدودة عن الكون والزمان وبداية الخلق، وتفاصيل عناصر المادة كالجزئيات الذرية.

٢-المدرسة المثالية، التي تقوم على جدل العقل والتجربة بنحو من الذاتية العقلية، مما تعطي الأسبقة للعقل والأولية في تحصيل الحقائق، وعندها قيمة المعرفة تكتسب من خلال العقل.

٣-المدرسة العقلية الواقعية، التي تقوم على جدل العقل والواقع، لكنها تميل إلى تفسير المعرفة على نحو من الوجود الواقعي للأشياء وأسبقيتها على التعقل، وتفسر العقل على نحو من الأثنينية هذه، تأتي قيمة المعرفة هنا بقدر ما طابق المعقول حقيقته الخارجية.

لا شك أن هذه ليست مدارس صارمة المنهج و واضحة المحددات ولا تمتلك مواقف ثابتة. بل في كل من هذه المدارس نشهد آراء مختلفة يسجلها كبار المنظرين من الفلاسفة والعلماء والمفكرين، حسب قناعات كل من هذه الشخصيات، لنجد أحيانا تجريبي عقلاني، أو عقلاني يقترب من التجريب والنظرة الواقعية أو مثالي على نحو من الوفاق مع الواقعية كتفسير قيمة المعرفة على جدل العقل والتجربة.

وهكذا يمكن أن نتنقل مع الكثير من المفكرين والفلاسفة، ومن لا يمتلك إطلاع موضوعي تفصيلي لهذه المنهجيات قبل الولوج في الأفكار والإتجاهات يمكن أن يُصاب بالزلل والتشوش العقلي والحيرة الفكرية في تحديد وفهم حدود المدارس هذه وسعة شمول المصطلعات وإستيعابها للمسائل.

وعلى وفق هذا اخذ الكثير من المفكرين يتعدى هذه الرؤية لصالح التفكير في فهم الأفكر والممناهج على أسس هذا التنويع. بل على أساس الآراء والأفكار لكل مفكر من المفكرين.

فالمصطلحات وتحديد المناهج في الفهم والإجتهاد والتنظير إشتبكت نتيجة تلاقح الأفكار وتلاقي المناهج عبر إقتراب تفاصيل المسائل المختلفة في التفكير. وعلى ذلك سنجد أن المدارس تتوسعت حتى يمكن من الصعب تحديد موقف منهجي من البعض وفق هذا التداخل التفصيلي للمسائل وتطوراتها عبر التكامل الواقعي والتنظير.

فالمدرسة الواقعة التي تأسست على آراء أرسطو تطورت ولم تجمد على هذه الآراء عبر تاريخ منظريها من كبار الفلاسفة خصوصاً في العصر الحديث بعدما تعرضت إلى نقد شديد.

وهكذا المدرسة المثالية لم تجمد على الذاتية العقلية لتتطور عبر نقد كانط الذي ذهب إلى أنه لا معرفة عقلية بلا تجربة ولا تجربة بلا عقل.

ونفسها المدرسة التجريبية المادية الحديثة أيضا إختلفت ما بين الجمود على معطيات التجارب العلمية، أو التوسع في المناهج والأفكار التي

تتطلب تدخل عقلي كما في تفسير الجوانب الخارقة والغير مادية للإنسان، أو ما يتطلب هذا التوسع في دراسات مناهج الأنتربولوجيا أو علوم الإنسان.

الباب الثالث

الفصل الأول

المدرسة العقلية

المدرسة العقلية هي ابرز مدرسة فلسفية منذ تاسيس الفلسفة، وما ورد الينا عبر حضارة اليونان. انطلقت الفلسفة عقلية، و ولدت من هنا، منذ سقراط الذي حول اتجاه الفلسفة من الاهتمام بالكون الى الاهتمام بالانسان، مثل هذا التحول الكبير من السفسطة الى عصر الفلسفة. ثم تلميذه افلاطون الذي كان عقليا واراد ان تتمثل اراءه الفلسفية من خلال افكاره، وقانون مثالي اعلى اخذت قالبا معرفيا فيما بعد تحت مسمى (المثل الافلاطونية) لتُكون اتجاها عقليا ما زال موجودا وهو الاتجاه المثالي الذي ارتكز على اساس ان العالم وما نراه ونحسه في هذه الحياة ماهو الا ظلال للمثل العيا، وعنده الروح تولد قبل الجسد وقبل نزولها الى هذا العالم المادي من عالم روحاني، ثم تنزل هنا في الجسد والمادة وتحكمها قوانين المادة. وبالتالي هذه القوانين تهيمن على عمليات التفكير البشري، والانسان عندما يصطدم بالمحسوسات يسترجع تمثلات ذاك الواقع الاول للروح وهو عنده عالم الحقيقة وما هذا العالم الذي نعيشه الا انعكاس له وتمثلات عن ذاك العالم الحقيقي.

ارسطو تلميذ افلاطون رفض هذا وانكره بشدة. مما قاد عملية تحول في الفلسفة في عصره، بل انقلاب على فكر استاذه من جانبين..

الاول: هو ذهابه إلى ان الروح تولد مع الجسد وتفنى معه وليس هناك حياة اخرى لهذه الروح. وبالتالي هي روح مخلوقة مع بداية ايجاد الجسد في هذا العالم المادي رافضا ثنائيا الروح والجسد.

الثاني: ولكن ارسطو يفسر العقل بشكل غير مادي فالعقل عنده يولد صفحة بيضاء ومن خلال الحواس وما يواجهه في بدايات تلقيها والوعي بها ينطلق في رحلته المعرفية من خلال الاوليات التي هي عنده فطرية وبديهية ولا تحتاج الى دليل. ومن خلالها ينطلق في الاستدلال، وبغير الاوليات و البديهيات هذه لا يمكن ان تكون لدينا معرفة صحيحة. فتتوسع المدارك وتنمو المعارف في العقل الانساني من خلال جدل العقل والواقع عبر أدوات التجربة الحواس. ومن خلال هذا الكسب المعرفي وتجريد الافكار وانتزاعها من موادها الاولى تسمو النفس الانسانية وترتقي عبر العقل الفعال إلى مرتبة العقل الكلي كما نَظَرَ إلى ذلك الكثير من اعلام مدرسة العقل الواقعية.

ان الفلسفة هنا في مرحلتها اليونانية كانت تعتقد ان الغاية من الانسان وعليه تقف فضيلته هو من خلال استعمال وتعمل العقل وتفعيل الاستدلال واكتشاف الحقائق. و أن جوهر الإنسان ووظيفته وفضيلته في ذات الوقت هي التفكير والتأمل. ومن ثم فكأن الإنسان في نظرهم هو ما يَعرِف، وبقدر ما يحصل الإنسان من معارف بقدر ما يعلو شأنه ويحقق وجوده الأتم وغايته. وربما كان الاختلاف فيما بين هؤلاء الفلاسفة سواء قبل سقراط أو بعده يتمحور حول أي أدوات الإنسان المعرفية الحواس أو العقل هي الطريق الى تحقيق المعرفة اليقينية.

والحقيقة أنهم انقسموا إلى فريقين ؛ فريق يفضل الحواس وآخر يفضل العقل، وإن لم يغفل دور الحواس باستثناء أرسطو، الذي حاول أن يقدم نظرية يتكامل فيها دور الحواس ودور العقل . لأن ارسطو يرفض نظرية

التذكر للنفس لافلاطون التي حلت في الجسد بعد ان كانت تعلم الاسماء كلها، ويقول ان المعقولات موجودة في العالم المحسوس وليس على الانسان الا ان ينتزعها من خلال تجريد المحسوس من عوالقة الجزئية. وبالتالي فإن ادراك ماهية الشيء المجرد والمعقول يبدأ من الحواس الى المخيلة ومنها الى العقل. فما من فكرة في العقل الا وأصلها في الحس.

ويقول ارسطو ان انتقال المعقولات من القوة الى الفعل يفترض وجود شيء دائما بالفعل وهو العقل الفعال. ويختلف أرسطو عن افلاطون ليس فقط بطريقة إدراك المعقولات بل ايضا في طبيعتها. فنموذج العلم عند افلاطون ذات طبيعة رياضية، اما عند ارسطو فهو نموذج المنطق. حيث ادراك ماهية الاشياء يتم من خلال اعادتها الى نوعها وجنسها. فالجنس هو العامل المشترك والنوع هو عامل التميز . مثلا اذا قلنا الانسان حيوان ناطق، فهذا يعني ان الحيوان هو الجنس والانسان هو ذلك النوع من الحيوان الذي يتميز بالنطق

يميز أرسطو في نظرية المعرفة كما فعل أستاذه أفلاطون بين الظن واليقين فالمعرفة التي مصدرها الحس إنما هي ظن فحسب، أما تلك المعرفة التي ترقى لمرتبة اليقين فهي المعرفة الحقيقية، والمعرفة لا تكون يقينية إلا إذا كانت مترتبة بشكل ضروري عن مقدمات تكون هي الأخرى قد بلغت مرتبة اليقين، وهي نفسها تحتاج إلى أن تكون مستخلصة من مقدمات بلغت مرتبة اليقين وهكذا دواليك حتى نصل إلى ما يسميه أرسطو بالمبادئ الأولى. وهي مبادئ واضحة بينة بذاتها تعرف بالحدس أو الأدراك المباشر.

هذا ويرى أرسطو أن مبدأ المعرفة وأصلها هو الاحساس المباشر بشيء حاضر في الحال يوصف بأنه جزئي، أي أن المعرفة عنده تبدأ دائمًا من التجربة الحسية المباشرة. فالتجربة هي مصدر كل معرفة. وهذه التجربة توفر لنا معلومات مفككة يتدخل العقل لتنظيمها والربط بينها، واستخلاص ما يمكن استخلاصه منها، باتباع قواعد معينة لابد من معرفتها ولا يمكن الوقوف عليها إلا بدراسة المنطق .

ولابد من الإشارة إلى أن أرسطو لا يقول بأفكار سابقة على التجربة، بل إنه لينكر حتى الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت فيما بعد قبل ان يحصل هذا النوع من التوجه الى الواقع الخارجي عبر الحواس ، ومع ذلك فقد كان مضطرا إلى القول بمبادئ أولية وإلا تسلسلت المعرفة إلى غير نهاية . فالذهن ليس صفحة بيضاء بكل معنى الكلمة ، ولكن فيه استعداد ما للمعرفة يرتبط بطبيعة الذهن نفسها، ويظهر هذا الاستعداد في صورة البديهيات الأولى .

من هنا كانت انطلاقة مدرسة العقل وان كان هناك دراسات تبحث عن بداية نشوء التفكير العقلي قبل هذه المرحلة أي قبل انفجار ثورة العقل عند ارسطو كما عند السفسطائيين. الا ان ارسطوا بقوة فلسفته وشموليتها وتاسيساتها العميقة ومدرسته الشمولية للعقل والواقع وإحتوائه هذا الجدل، كانت هي الانطلاقة الفعلية والتاسيس. ففي دراساته في النفس والمنطق وتطبيقاته في جميع حقول الفلسفة الارسطية كانت تمثل فعلا مرحلة التاسيس والانطلاقة الجديدة في الفكر البشري الفلسفي والعقلاني عموما.

ففي ما انتج استاذ الفلسفة ومعلمها الاول ارسطو توجهت الفلسفة بشكل شمولي واثرت الى حد كبير فهي الفلسفة المنطقية المقبولة، فانسجمت مع اغلب مدارس التاريخ. ولعل التجريبية نفسها كما يذهب إلى ذلك الكثير من الباحثين استمدت روحيتها النظرية من الجانب الحسي، من فلسفة ارسطو، بما اعتمدت في نظرية المعرفة في كسب العلم من خلال الحواس كما قياس مدرسة المنطق الارسطي من خلال مواد البرهان المنطقي التي تقوم على التجربة من جانب، واحادية النفس والجسد من جانب آخر. كل هذه فعلا بدايات حقيقية يمكن ان تنطلق منها فلسفة التجريب سواء بشكل امتداد طبيعي او نقدي منتفض لتُمد العقل البشري بمقدمات دافعة للتطور العقلاني والمعرفي بشكل أعم.

اذن نحن نشهد مدرسة العقل التي اصبحت هي المدرسة الكونية بمثاليتها وواقعيتها وحتى تجريبيتها ولم نسجل موقفا جريئا وخروجا نقديا على مدرسة العقل بشكل صريح الا بعد عصر النهضة، مثله كل من فرانسيس بيكون ثم من بعده جون لوك وسيتورات ميل ودافيد هيوم. وكان هذا الخروج، خروجا منهجيا صريحا عند فرانسيس بيكون الذي رد على المنطق الصوري بشكل واضح فيما انه اسس منطق فوق قواعد جديدة. مما إنعكس هذا على فكره عموما و الفكر الغربي عموما فيما بعد ليكون الأرضية لتشكيل المدرسة الوضعية فيما بعد.

وفي جانب اخر اخذت مدرسة العقل تخط طريقها امتداد وتطور بشكل تقليدي او نقدي وبعد تطويري احيانا. أي أن مدرسة العقل بإتجاهها الواقعي بقت تمارس وجودها على مسوى المدرسة أو من خلال جزئيات

مسائلها خصوصا نظرتها لجدل الواقع الموضـوعي والعقـل، وفـرض وجـود الواقع الخارجي والإستدلال على وجوده بمنهجية إعتمدتها تلـك المدرسـة نفها في عموم منهجيتها كما بينتها سـابقا، بـأفتراض وجـود واقـع موضـوعي خارج العقل، يومكن إدراكه بسذاجة عبر الحواس ثم تتعمق المعرفة بأعقد إشكاليات هذا الواقع وتنمو المعارف عبر جدل العقل والواقع هذا.

الإتجاه المثالي

هو الاتجاه الذي بدا منذ افلاطون كما ذكرت مصادر الفلسفة التي كانت تنطلق من ان هناك عموميات تمثل عالم سابق على عالم المادة والجزئيات وسميت هذه العموميات (بالمثل الافلاطونية) لا ينكر افلاطون وجود الافراد المحسوسة، بل ذهب الى ان وجودها متغير جزئي فان، خلافا للمثال الكلي الثابت الذي لا يفنى فالمثالية اذن هي مصطلح فلسفي يستخدم عادةً للإشارة إلى فكرة الواقعية من منطلق وجود العموميات أو الأشياء المجردة نظرًا لأن أفلاطون كان يعتبر العموميات أشكالاً مثالية ليست مادية ولا محسوسة محجوبة عنا هنا بحكم هذا العالم الذي تكتنفه المادة، فإنه يطلق على هذا الموقف أيضًا بشكل التباسي اسم المثالية الأفلاطونية. ولا ينبغي الخلط بينها وبين المثالية، كما قدمها فلاسفة، مثل جورج بيركلي ؛ حيث إن التجريدات الأفلاطونية ليست مكانية أو مؤقتة أو عقلية فهي فوق المادة ومطلقة من حيث الزمان ، ولا تتوافق مع تركيز مثالية هذا الأخير على الوجود العقلي . وتتضمن الأشكال التي قدمها أفلاطون أرقامًا وأشكالاً هندسية ؛ مما يجعلها نظرية واقعية الرياضيات ، وتشمل أيضًا شكل الخير ليجعلها أيضًا نظرية واقعية أخلاقية.

مصطلح المثالية هو الاخر مصطلح اشكالي وملتبس الى حد ما لتداخل اتجاهاته (يستعمل مصطلح المثالية حتى اواخر القرن السابع عشر في ما عدا (نظرية المثل) لكن هذا المصطلح توفر لاحقا على مجالات كثيرة جدا

للاستعمال، حتى قيل ان اي مصطلح في العالم على هذا العدد من المجالات)[١]

وهذه الاشكالية واضح اذ انت حين تمر على اسماء الاتجاه المثالي بدءا من افلاطون مرورا ببراكلي الذي عده مطهري وغيره مثاليا وصولا إلى ديكارت وكانط وشوبنهاور وهوسرل. تشعر بمدى هذا التداخل العجيب من سعة هضهمها للاتجاهات المتنوعة. فما بين مثالية افلاطون التي ترتكز على المثل الافلاطونية اي العمومات المطلقة من حيث الزمان والمكان والمادة، الى مادية وتشائمية شوبنهاور وحسية براكلي، وتتوسط المدارس عند كانط.

اذن المثالية، في الفلسفة. هي: المذهب القائل بأن حقيقة الكون أفكار وصور عقلية، وأن العقل مصدر المعرفة، على عكس المادية. فأفلاطون مثالي بتصوره عالما عقليا قوامه أفكار بمثابة النماذج للموجودات الجزئية المادية التي في عالمنا المحسوس، والعالم العقلي عنده هو الحق، أما العالم المحسوس فأشبه بالظلال. و باركلي مثالي بقوله إن حقيقة الشيء هي إدراك العقل له، وما لا يدركه العقل عدم. و كانت مثالي حين جعل المقولات العقلية شرطا للمعرفة. و هيجل مثالي حين قال إن حقيقة الكون روح مطلق وينتسب الى عالم الوعي يعبرعن نفسه في الوجود المشهود والطبيعة ومن هنا يعتقد ان العقل وعملية التعقل سابقة على المادة والطبيعة ولا يحكمه نظام الطبيعة بل هو جوهر اعلى ينتسب الى الروح الكلية وهذا

١ – اصول الفلسفة والمذهب الواقي الشهيد مطهري ص٩٥.

ما عاكسه الماديين التجريبيين الذين قالوا باسبقية المادة وما العقل الا اداة ثانوية او وجود ثانوي في المادة والطبيعة ويحكمه نظامها.

فما نراه هو تشكلات متنوعة ومتادخلة للاتجاه المثالي شكل أول يحاول أن يعيد الوجود إلى الفكر الفردي ونسميه أحيانا ذاتية شكل آخر يحاول أن يقصر الوجود على الفكر بشكل عام.

ولهذا كانت كهناك الكثير من البحوث والدراسات تحاول ان تعطي تميزا منهجيا في الاشكال داخل اتجاه المثالية في المدرسة العقلية وظوابط عامة تحكم هذه المنهجية. والاغلب منها تنطلق الى الاساس التاريخي وتعتبره تاسيس حي في اشكال هذا الاتجاه.

الشكل الاول: هي التي تسمى المثالية الواقعية مثالية افلاطون او الانتلوجيا و هي تؤكد على وجود عالم بذاته من المثل يقع خارج فكر البشر والأشياء فهي لا تنكر الوجود الحسي ولا الماديات الجزئية.

الشكل الثاني: المثالية الا مادية والذي يمثلها باركلي وهو الذي لا يقر باي شكل للماديات ولا يعترف بما يرد عبر الحواس ويعتقد ان كل ما نحسه هو من العقل بافاضة الروح الكلية .

الشكل الثالث: ثم المثالية المطلقة لدى هيجل يعتبر هيجل الفيلسوف الاهم في المدرسة المثالية الالمانية ، والفلسفة المثالية تعني: ان الاشياء المادية لا تبدو كما نتعرف عليها نحن بحواسنا وانها ليست بالصورة التي نستقبلها بها عن طريق حواسنا بل لها طبيعة ذاتية لا يمكن ادراكها بخبراتنا الحسية .

الشكل الرابع: المثالية المتعالية او النسبية وهي ترى أن كل ما نعرفه عن العالم، من مفاهيم وحدوس، هو إنتاج محض للفكر. ويقول كانط : إن ما أسميه مثالية متعالية للظواهر هو مذهب يعتبر أن هذه الظواهر هي تمثلات ذهنية وليست أشياء بذاتها لأن معرفة الأشياء بذاتها أمر غير ممكن على اساس ان ما نتصوره عن الاشياء ليس هي الحقيقة لها بل انها عبارة صورة غير مطابقة فالشمس التي نراها بحجم الحبة لا يمكن ان تكون هي حقيقتها التي نعقلها ونتصورها .

فلسفة كانت النقدية ادخلت الفلسفة في عصر جديد وتحول، أسست معرفة عميقة، ونقد للاسس النظرية للفلسفة العقلية والتجريبية معا، لتخرج في نهاية المطاف بمعطيات قد تختلف فيها المدارس، الا انها لا يمكن الا ان تحترم هذا الجهد الجبار في نقد العقل بشكل عام والنظام الابستملوجي خاصة، ولهذا سيكون لكانط ملف خاص في هذا الكتاب لاحقا.

كما انه هناك اشكالا اخرى للمثالية لا نريد ذكرها طويا للتطويلات التي لا تناسب موضوع الكتاب هنا. مثل ذاتية فيتشة وتسمى ايضا فلسفة الانا لأنها تجعل من المثال مبدأ للوجود ، ثم ترجع هذا المثال للعقل.

ومثالية شيلنغ التي ترد كل الظواهر المتعلقة بالوعي إلى نظام مطلق سابق على وجود الإنسان وتعطيه بعدا مستقلا عن المادة وقبل ان تتعرف به الحواس وتختبره التجارب.

ومن اهم الاشكال المثالية مؤخرا هي ما عند هوسرل التي تحاول ان تعيد تشكل الوعي العام بعد جمود العقل الفلسفي والعلمي وقهر الروح والعقل العام فهي فلسفة نقدية بروح مثالية تحاول ان تفكك الاسس الثابتة ما بين

اعادة دراسة المعطى الموضوعي الحالي وفهم المعطيات الاخرى وفهم الجوانب المتعددة للانسان وعدم الجمود على ما هو سائد مهما تسلطن واقتدر ببعده الترسخي المتجذر منذ عصر النهضة وبداية الحداثة انها فعلا فلسفة اعادة التشكل العام للمعرفة . هذا الذي نفهمه من عموم المدرسة بغض النظر عن الكثير من التفاصيل للظاهرية الهوسرلية والمواضيع . فلسفة هوسرل تحاول رد معرفة واكتشاف جواهر الأشياء والمفاهيم إلى الحدس . فالتجربة لا تصلح إلا لإيضاح طبيعة هذه الجواهر.

اذن اوضحنا تداخل الاتجاه المثالي في مدرسة العقل وسبب هذا التشتت ليس حديثا فقط. بل بدا هذا الالتباس منذ عصر افلاطون ولا يزال. ولهذا عرف الماديون المثالية بشكل اخر مختزلين مصطلح المثالية في مقابلته للتجريبية والمادية واعتبروا ان المخالفة للمادية التجريبية هي نوعا ما تفضي الى الانزلاق نحو المثالية وهذا لا يمكن الاتزام به وفق ما سردناه من تطور هذا المصطلح وهذه المدرسة عبر تاريخها الطويل ولا تتبع مسار اتجاهاتها.

ولعل هذا التصور المشوش للماديين اتى كردة فعل لتفسير بداية الانشقاق عن الفلسفة المدرسية التي كانت تبتني فلسفتها على المثل الافلاطونية وكلياتها والكليات في الفلسفة في القرن الرابع عشر ليتشكل اتجاها انصرف عن هذه الكليات شاملا الوجود الكلي في ذاته حيث انكرت هذه الحركة وجود الكليات مثل الانسان ، منقسمة ايضا بين من يعتقد بوجودها لكن لا على اساس مستقل بذاتها بل بما هي موجودة في الافراد خارجا واخرى تنكرت لهذا الوجود اصلا . ان ردة الفعل من المثالية

المفرطة ولدت اتجاهات مضادة في المعرفة والفلسفة بشكل عام . فردة الفعل المضادة ليست هي الاسمية فقط بل التجريبية المادية ايضا.

ومن هنا سمت نفسها بالاتجاه التجريبي في قبال مثالية الكليات او المثل الافلاطونية التي كانت تهيمن على العقل الغربي في العصر المدرسي.

وهنا نورد توضيح للشيخ مطهري حيث يفصل في توضيح بعض هذا اللبس (والحق ان المثالية التي تعني اصالة التصور والذهن تقع في النقطة المقابلة التي تعني اصالة الواقع ، والمثالي هو من ينكر العالم الواقعي خارج الذهن ، نظير بروتا جوراس وجورجياس في العصر اليوناني ، وباركلي وشوبنهاور من المحدثيين الاوربيين.

اما الالهية والروحية فلا علاقة لها بالمثالية ، فنحن رغم رفضنا لكل اسس المثالية ، ومجانبتها لكل لون من الوان اصالة الذهن، نثبت عقائدنا الالهية والروحية بالادلة المتقنة ، وعلى اسس نظرة واقعية)[1] وهو هنا يقصد بالنحن اي المدرسة العقلية في العالم السلامي والتي تبنى فلسفتها ومنهجها الفلسفي العقلي على اسس الواقع والذهن وعندها كل ما لدى الانسان من معارف ياتي عن طريق الحواس والتجربة وان هناك واقع موضوعي خارج الذهن ويمكن التعرف اليه والوصول الى الحقيقة من خلال ثنائية الواقع والعقل والعقل يبدا في التفكير من خلال الاوليات لينتهي في طريق الاستدلال الى اشكل القضيايا واعقدها وانه لا بديل عن هذه الثنائية. او قل المدرسة العقلية الواقعية التي تبناها اغلب فلاسفة الاسلام الذي يعتقدون

١- اصول الفلسفة والمذهب الواقعي ص٩٦.

بوجود واقع موضوعي خارج العقل البشري، يمكن التعرف عليه والوصول الى حقيقته، وادراك ماهياته، من خلال وسائل المعرفة. وهي: عند المدرسة الواقعية اولا: الحواس. وثانيا: الاوليات القبلية في العقل.

فالعقل يولد استعدادا محضا للمعرفة، ومن خلال الحواس والقلبليات هذه يمكن ادراك الاشياء ثم نمو المعرفة وترتقي عبر مراحلها المعروفة كما اوضحتها عدة مرات.

فالمدرسة العقلية الواقعية تؤمن بقدرة العقل في الحصول على ماهيات الاشياء في الخارج. مع ملاحظة الفارق بين الشيء بذاته، والشيء عند العقل.

فالشيء عند العقل لا ياتي بما فيه من اثار يحققها في وجوده الخارجي. فالماهية في الخارخ هي نفسها في العقل، الا انها مجردة عن اثارها الخارجية، وليس لها اثر الا اثر العلم وتكييف التواجد في العقل. فماهية النار التي في العقل هي نفس الماهية الخارجية الا انها مجردة من اثارها الخارجية من الإحراق والحرارة وغيرها.

وتعتقد المدرسة الواقعية هذا التفسير لحضور صور الاشياء عندنا هو التفسير الواقعي وبغيره ندخل في متاهات السفسطة والشك وعدم القدرة في التعرف على الاشياء وإنسداد باب العلم. فلا يمكن مطابقة الافكار والصور الذهنية عن الاشياء، فتكون معارفنا كلها وهم ولتحقيق مسالة المعرفة او على الاقل الطريق الافضل والادق لكسب المعارف لابد من الايمان بهذه النظرية التي تفسر الوجود الذهني للاشياء بانها هي نفسها في الخارج مجردة عن اثارها الخارجية.

وهذا لا يعني ان نفسر المعرفة دوما بهذه البساطة والسذاجة والقدرة في الكسب المعرفي لما ينافي ذلك نسبية المعرفة والاختلاف بين العقول في ادراك الاشياء بل تدعي المدرسة الواقعية ان هذا هو الطريق الممكن من المعرفة وهو ما يقوم عليه نظام الادراك البشري. الا ان هذا لا ينافي الاختلاف في التوجهات والمدارس المعرفية حسب الاختلاف بين الافهام

والعقول وطرق الاستدلال ومحاولات الادراك هذا الاختلاف هو الذي يولد التباس في كسب المعارف.

اذن الطريق الواقعي الذي يبدا من طرق الكسب الساذجة لعامة الناس تقوم على نظرية المدرسة الواقعية اما المعارف المعقدة فانها تحتاج الى منهج اكثر تعقيد واستدلال برهاني اكثر دقة وهذه الطرق والمقدمات هي التي يمكن ان تغير من النتائج وتشعب المعرفة.

الاتجاه الواقعي في مدرسة العقل بدا كما يذهب الكثير من الباحثين ووفق ما بينت سابقا مع افلاطون الذي لم ينكر الواقع الموضوعي في الخارج. بل هو فقط يرجع هذا الواقع الذي نراه ببداهة بالحواس الظاهرة والباطنية الى عالم ارفع واعلى اي عالم المثل كما هو معروف عنه.

ولكن النظرة العلمية الدقيقة تذهب إلى أن ارسطو يعتبر هو المؤسس لهذه المدرسة، حيث اجتهد في تكوين وبناء هذه المدرسة بشكل اكثر دقة معرفية و واقعية. فرفض مثل افلاطون واعتقد بوجود واقع موضوعي خارج عن العقل ليس له وجود آخرا الا وجوده الحقيقي في هذا الواقع الذي ندركه بالحواس الظاهرة أو الباطنية، و الذي يتمثل الى وسائل الادراك عند الانسان عبر الحواس ثم يمكن التعرف على هذه الاشياء الواقعية بشكل أعمق عبر ثنائية الحواس والعقل.

كما ان ارسطو اسس لفلسفة العقل واعطى نظاما معرفيا دقيقا بشكل واسع، واهم كتاب عنى بهذا البحث هو كتابه (في النفس) وكتبه الأخرى التي تناولت العقل والنفس والتفكير العقلي ليؤسس الى مدرسة العقل الواقعية والتي سار عليها الكثير من فلاسفة الشرق والغرب بعده .

وفي داخل الحضارة الاسلامية اعتمد فلاسفة الاسلام هذا المسار المعرفي و وسعوا من مسائله منذ الكندي وما قبله من مفكرين وفلاسفة الى الفارابي وابن سينا وابن رشد وحتى صدر المتالهين تبنوا منهج المدرسة العقلية الواقعية، ثم ان هذه الواقعية العقلية تواجدت في فلسفات وافكار بنسب متفاوتة حسب كل مفكر وفيلسوف وقدرته على هضم مسائل هذه المدرسة والتوسع فيها.

المدرسة المثالية الحديثة

وبعد هذا الموجز عن المدرسة الواقعية نرجع إلى المدرسة المثالية، وبعد أن أوضحنا مسارها التاريخي في الصفحات الأولى، منطلقين من فلسفة وآراء إفلاطون، ننطلق الآن من بدايات تشكل هذه المدرسة في العصر الحديث، فإنه لا يخفى على كل مطلع على تاريخ الفلسفة، أن هذه الفلسفة بدأت في القرن السابع عشر، على يد رينيه ديكارت الذي يسمى بأبي الفلسفة الحديثة في الغرب.

وقد تكلمنا سابقاً بنحو من التفصيل عن أزمة العقل فيما قبل مجيء ديكارت. أزمة بدأت منذُ هيمنة الآراء المسلمة، التي نزعت عليها الكنيسة ثوب القداسة، إلى مرحلة الشك التي عصفت بالعقل الغربي، وحتى الإنفجار المنهجي وعصف التفكيك. هذه الأزمة التي إمتدت قرون ولم تنتهي في عصر ديكارت رغم محاولته العقلانية الجبارة. ولكنها أخذت توجهاً آخراً أكثر إتزان وعقلانية ومنطقية، عبر المنهج الشكي الذي دعى إليه ديكارت وأسماه بالشك المنهجي أو الشك العلمي.

فمن جانب سطوة سلطة الكنيسة على المعارف والعقل والعلم، مختزلة كل هذا بالنظرة التي تُصدرها وتسوقها على أنها مسلمات مقدسة، وهيمنة التعليم المدرسي الكنيسي آنذاك، الذي كان يقوم على آراء إفلاطون و الإفلاطونية المحدثة، جامدةً عليها في مجال المعارف وتفسير العقل و وظائفه، و إعتبار كل ما يرد من الكنيسة وسلطتها الإكليروسية، مسلمات. بل مقدسة ومعلومات تلازم الإيمان بالله و الدين.

ثم ردات الفعل العنيفة والتمرد على هذه السلطة، و الفهم القديم. ليتشكل في الجانب الآخر إما مادية مطلقة أحادية مُغلقة، أو شكية عنيفة، إنجرف على إثرها الكثير من المفكرين و الفلاسفة و حتى النخب و المجتمع.

تنوعت وتمظهرت بأشكال ومدارس مختلفة، لتصل مع باركلي إلى إنكار أصل الواقع المادي الموضوعي، و الشك فيه، و إعتباره تجليات للعقل، والعقل هو من يُوجدها عبر عملية النظر والتفكير، ثم تشائمية شوبنهاور التي هي وغيرها من تجليات هذه الأزمة.

إذن فالنخبة والجماعات، كانت تعيش هذا الإضطراب المنهجي من الحراك المفهومي والشك، مما ولد ماسُمي على مستوى الساكلوجيا العامة للإنسان الغربي بالأزمة.

فبرزت إتجهات كثيرة تنطلق من هذا الشك لها تسميات كثيرة منها الأدريون والفوضويون والمثاليون والشكيون فبعد هدم المسلمات المقدسة التي كانت تحكم تصورات المجتمع، لم يبقى هناك مسلمة.

ولا نريد أن نبالغ ونعتبر أن هذه الأزمة حالة مطلقة. بل كانت هناك مؤسسات و جماعات بشرية في الغرب، تتحرك وفق محاولات جادة لتعدي هذه المرحلة نحو تأسيس منهجية تشكل جديد يعيد التوازن إلى العقل الغربي عموماً، من قبل رجال الدين المتنورين و تقليديين وفلاسفة ومفكرين وقادة. لإعادة الصواب إلى العقل الغربي، حتى القرن السابع عشر. فكانت أحد أهم هذه المحاولات و التي نجحت إلى حد كبير، هي محاولة الفيلسوف و الرياضي الفرنسي رينيه ديكارت.

المثالية مدرسة واسعة ومجال أخذ نحو من التفصيل بحيث تداخل مع تفاصيل مناهج المعرفة ومدارس العقل والتجريب والعلوم الحديثة، ومنظومات المعرفة المختلفة كما هو واضح، تلونت النظرة المثالية حسب كل مجال تتحرك فيه، بنحو من التصريف المنهجي، والتعاطي العقلاني وفق ما يمتلك هذا المفكر أو ذاك الفيلسوف، وكل منهم طرح رؤيته المثالية على أساس محدد.

هناك مثالية مستغرقة بالذات حد التكتل الطوباوي، وهكذا تتنزل إلى الواقعية عبر مسار خط مفكريها لتصل حتى إلتزام مواقف حسية وتجريبية حادة، أو تحدد العقل ضمن حدود متأثرة بالمُنتج النقدي الحسي والوضعي للعقل، أو تتعامل مع العقل على نحو من الواقعية العقلانية لتقترب منها كما سنُبين في تسلسل الأبحاث التالية.

الفصل الثاني

فيلسوف الشك المنهجي رينيه ديكارت

تبدا رحلة ديكارت من الشكل الذي كان يسود رقع كبيرة ومساحات من العقل الغربي في النخب والجماهير يبدا من التشكيك بشكل عبقري واقعي وهو تنطلق من اسس فلسفية وعلمية وواقعية تقرا واقع المتغيرات بموضوعية.

ديكارت كان له توسع معرفي وتنوع في التخصصات ومن اهم تخصصاته الرياضيات واهتمامه في الفيزياء كما قدرته الادبية التي نراها عامل جذب كبيرة في كتبه وطريقة صياغته للافكار في كتبه بشكل ادبي عبقري فريد ونادر فمن يقرا كتاب (تأملات ميتافيزيقة في الفلسفة الأولى) يدرك معنى عبقرية ديكارت في الاستدلال واسلوب الاقناع وقدرته في سَلسلة الافكار، ليجعلها مترابطة بشكل محكم يصعب الانفلات من مصيدة المنهج الصياغي لما يعتقد به من افكار. هذا الاسلوب المنهجي الذي إستخدمه في جميع كتبه. منطلقا من اسلوب دقيق في سلسة افكار تبدا من ابده المقدمات وابسطها لتصب في صالح الرؤى الاعمق. كما ان تخصصه الاصل اي الرياضيات اعطاه هذا التنظيم والدقة في الاستدلال وبناء النتائج بشكل مركز على مقدمات واضحة.

لابد ان نسال اولا هل فعلا ان ديكارت كان شاكا ام لا، ام هو كان يتمثل ويتموضع في مدرسته متلبسا الحالة العامة للشك لينطلق منها في بناء فكرته؟

الجواب هو كيف لشاك مضطرب ان ينتج كل هذا التاسيس الكبير لمرحلة عقلانية جديدة في الغرب وهذا ما نجده في كتابته خصوصا مقدمة كتاب تاملات في الفلسفة الميتافيزيقية حيث يقول بدايات الكتاب الاولى: (دائما ما اعتقد ان معضلتي الله والنفس هما من اخطر المعاضل، التي ينبغي ان تبرهن بادلة فلسفية خيرا من ان تبرهن بادلة اللاهوت ، اذن وان كان يكفينا التسليم ، نحن معشر المؤمنين، بان ثمة الها وبان النفس البشرية لا تموت بموت الجسم ، فمن غير الممكن ان نجعل الكافرين يسلمون بحقيقة دين، ولا حتى بفضيلة اخلاقية اذا كنا لا نثبت لهم اولا هاتين بالعقل الطبيعي.

فلولا الخوف من الله، ولا توقع حياة ثانية، لكثر الذين يؤثرون المنفعة على العدالة، كما هو شائع في الحياة ان الرذيلة تثاب اكثر مما تثاب الفضيلة)[١]

ومن خلال هذا النص ندرك اولا: كيف انه مؤمن باسس دينية كما فلسفية التي يعبر عنها بالطبيعية. ثانيا: وعلى ذلك فهو اما ينطلق في هذه المقدمة من مبدا الدبلوماسية في عرض افكاره للكنيسة ورجال الدين

١ - تاملات في الفلسفة الميتافيزيقية ديكارت ص ٦.

وسلطة البابا والامبراطور. خصوصا انه في زمن المحاكمة المعروفة لغاليليو وبعض المؤرخين يذكرون ان ديكارت توقف عن نشر افكاره في هذه الفترة خوفا من ردة فعل الكنيسة، ولأنه كان يحمل افكارا خارج النسق العام للكنيسة التي بقت وفية الى حد ما للافلاطونية والافلاطونية المحدثة حتى القرن الثامن عشر. وكانت تفسيرات اوقسطين واراؤه مؤثرة على طول تاريخ العقل المسيحي والسلطة، وبالتالي فهو يداري السلطة بغية تمرير افكاره وعقلانيته بشكل اكثر مقبولية.

و إما انه فعلا ليس شاكا حقيقة في الاسس ويتحرك بهذا البعد الاعتقادي في الخطوط العامة. ولكنه شاكا في التفاصيل الكثيرة التي وردت في عصر الشك، والتي سببت ازمة في ابنية لعقل الغربي. استمرت قرون وكانت لها افرازات كثيرة وافكار ومحاولات ونقد شديده ومن الصعب ان لا يشك الانسان في هذه المرحلة مهما كان واقعيا، و من الصعب ان يلتزم منهج ثابت وفق مسلمات.

أو انه لا يمكن ان تكون هناك ثوابت ينطلق منها ومسلمات وقواعد واسس سموها ما شئتم في ظل هذا الضياع الفكري وتيه العقل، الذي أفرزه عصر الشك، قبل ان يتفهم اولا: حالة الشك. وبعد ذلك ثانيا: يتحرى طريقا للاثبات.

خصوصا ان هناك من يتفلسف في التفريق ما بين الايمان كمعطى قلبي والشك في العقل، كما عند كانت، الذي اعتبر العقل قاصرا في الميتافيزيقا مع ان الايمان ضرورة الروح والوجدان كما نظر لهذا في العقل العملي. اذن يمكن ان نعتبر ان ديكارت كان شاكا في التفاصيل او على الاقل متاثرا

بالجو العام الذي كان يهيمن عليه طابع الشك الا انه في العموم كان يؤمن بالكثير من المنطلقات.

او انه لم يكن شاكا بالعنى الساذج ألا إنه عمد إلى بناء منهج شكي يعتمده الإنسان كطريق أولي لتكوين اليقين أو البحث الموضوعي عنه. على غرار الايمان بمنطق الشك نفسه على انه منهج يمكن من خلاله الوصول الى اليقين.

هذا الشك الذي سار بالعقل الغربي الى التحديث بهذا الشكل وقاد تحولا كبيرا في البحث عن الحقيقة او مجموع الحقائق، كسقوف اعلى لتحقيق المنجز الحضاري، والرقي الفكري والعملي. اذن فالشك ممكن ان يكون ضرورة مرحلية وتكتيك معرفي من اجل ستراتيجية عميقة لتحقيق أهداف المعرفة الكبرى، وترسيخ مباديء المنهج الاستدلالي المعرفي الموضوعي، الذي لابد ان يبدا من التزام منهج لا يقوم على اي مسبقات معرفية. ولهذا سمى الكثير المنهج الديكارتي بالشك المنهجي او الايجابي او غيرهما من التوصيفات المعرفية المميزة له عن الشك الساذج.

وعلى اي حال لابد ان نؤمن بعبقرية هذا الفيلسوف الذي تموضع داخل الشك نفسه ليمثل دور الشاك المطلق الذي لا يؤمن بشي، ثم خاض جولته الفلسفية ببراعة عالية، ليؤسس الى مرحلة جديدة، ويدشن توجه اخر، ويقلب المعادلة من الشك الى اليقين.

وصفه السيد باقر الصدر في كتابه فلسفتنا: (ديكارت وهو من اقطاب الفلاسفة العقليين ومؤسسي النهضة الفلسفية في اوربا. بدا فلسفته بالشك، الشك الجارف العاصف، لان الافكار متضاربة فهي اذن في معرض الخطا،

و الاحساسات خداعة في كثير من الاحايين فهي ايضا ساقطة عن الحساب، وبهذا وذاك تثور عاصفة الشك فتقتلع العالم المادي والمعنوي معا لاما دام الطريق اليهما هو الفكر والاحساس)[١]

ان من يراجع كتاباته لا يجده شاكا الى هذا الحد بل كان مؤمنا وينطلق من ثوابت يتكز فيها على المنطلقات الاولى للمعرفة ليس بشكل تقليدي كما يصفه البعض بالقليدي. بل بعقلية حديثة فطبيب الشك ومهندسه الغربي ديكارت حيث كان يعالج مسالة الشك فقد إحتاج الى ان ينطلق من بديهيات ومسلمات. وهو اول ما فعل راح يبحث عن هذه المسلمات.

اذن الشك في مدرسة ديكارت ان لم تكن صناعة مفتعلة من اجل خدمة العقل والعلم في طريق البحث عن الحقيقة فهي اذن شك في التفاصيل او قبليات العقل مع الحفاظ على الايمان ببعض المنطلقات العقلية، ولا تناقض بين الايمان القلبي بالله او الايمان ببعض الامور الاخرى قلبيا. مع الشك العقلي حيث يقول: (وإذا لم يكن في مقدوري الوصول إلى معرفة أي حقيقة، فليكن أن أفعل ما هو في مقدوري على الأقل، أي التوقف عن كل حكم، وأتجنب أن أعطي أي مصداقية لأي شيء باطل)[٢] ليسير بهذه الخطى العلمية الدقيقة وهكذا كان.

وكان الشك المنهجي هذا لا يعترف باي مسلمة وفكرة قبل البحث عنها (ويؤكد ديكارت على ضرورة هذا الشك المطلق ويدل على منطقيته بان من الجائز ان يكون الانسان واقعا في رحمة قوة تهيمن على وجوده وعقله

---

١ - فلسفتنا السيد محمد باقر الصدر ص ٩٨.

٢ - نقلا عن الموسوعة الحرة وبكيديا .

وتحاول خداعه وتضليله فتوحي اليه بافكار مقلوبة عن الواقع، وادراكات خاطئة ومهما كانت هذه الافكار والادراكات واضحة فلا نستطيع استبعاد هذا الفرض الذي اضطرنا الى اتخاذ الشك مذهبا مطردا، ولكن ديكارت يستثني حقيقة واحدة تصمد في وجه العاصفة ولا تقوى على زعزعتها تيارت الشك وهي فكرة انه حقيقة واقعية لا شك فيها ولا يزيدها الشك الا ثباتا ووضوحا ، لان الشك ليس الا لونا من الوان الفكر.

وحتى تلك القوة الخداعة لو كان لها وجود فهي لا تستطيع ان تخدعنا في ايماننا في هذه الفكره لانها انما تخدعنا عن طريق الايحاء بالتفكير الخاطيء الينا ، ومعنى ذلك ان التفكير حقيقة ثابتة على كل حال ، سواء كانت مسالة التفكر الانساني مسالة خداع وتظليل ام مسالة فهم وتحقيق.

وتكون هذه الحقيقة في فلسفة ديكات حجر الزاوية ونقطة الانطلاق لليقين الفلسفي الذي حاول ان يخرج به من التصور الى الوجود ومن الذاتية الى الموضوعية بل حاول ان يثبت عن تلك الحقيقة الذات والموضوع معا فبدا بذاته واستدل على وجودها بتلك الحقيقة قائلا انا افكر فاذن انا موجود)[١].

في كتاب مقال عن المنهج يبدا ديكارت من خلال العقل وتعريفه ليعتبه الانطلاقة وهو المتوزع بشكل متساوي بين الناس وهو المميز لهم عن المخلوقات الاخرى (العقل هو احسن الاشياء توزعا بين الناس ((بالتساوي)) اذ يعتقد كل فرد انه اوتي منه الكفاية)[٢] وبما ان العقل هو

١ – فلسفتنا ص٩٩.

٢ – ديكارت مقال عن المنهج ص ١١٣.

بهذا التساوي كيف نفسر هذا الاختلاف في التفكير وما هي الاسباب لذلك يقول: (وكذلك يشهد بان اختلاف ارائنا لا ينشا من ان البعض اعقل من البعض الاخر ، وانما ينشا من اننا نوجه افكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا في ما ينظرلا فيه الاخر لانه لا لايكفي ان يكون للمرء عقل ، بل المهم ان يحسن استخدامه) [١]. اذن بعد ان كان العقل هو القسمة المتساوية بين الناس فليس هو مثار الاختلافات بل الاختلاف ينشأ من سوء استخدام العقل بما يشتته من نظر كل من احدنا الى ما نريد ان نتعقله ونفكر فيه. مركزا في ذلك على البعد العقلي وفق منهجه الذي يعتقد ان المعرفة لابد ان تكون عقلية فالحس خداع ولا يمكن الثقة و به كما نقلت سابقا.

حيث يقول في مكان اخر من مقالته هذه (وعلى كل حال فقد اكون مخدوعا، وقد لا يكون الا قليلا من النحاس والزجاج ذلك الذي اعتبره ذهبا وماسا . فانني لاعلم مبلغ الخطا الذي نحن عرضة له فيما يمسنا من الامور) [٢] هذا الشك هنا ليس كما ذكرت من اوجه الاحتمال انه صناعة بقدر هو ما يعبر عن بعد نقدي عميق للمعرفة الحسية اذ كيف اثق بالمحسوسات التي تردني وهي لا تخدعني بشكل واخر وتصور لي شيئا شيئا اخر وينطلق من مثال توضيحي وهو كيف يمكن ان لا يكون ما اراه ذهبا نحاسا. ليؤسس مذهبا في الشك ينطلق من العقل قائلا (واذن ليس غرضي ان اعلم المنهج الذي يجب على كل فرد اتباعه لكي يحكم قيادة

١ – مقال عن المنهج ص١١٣.

٢ – نفس المصدر صفحة ١١٦.

عقله)[1] فالقاعدة الاولى التي ينطلق منها في مقاله هذا هو العقل والطريقة التي من خلالها ينضبط في البحث وينطلق في رحلة الاستكشاف.

ولهذا السبب اصلا اسهبت في فلسفة ديكارت حيث العقلانية التي هي موضوع الكتاب ومواضعه لما لهذا الفيلسوف من اهتمام قبلي وبعدي للعقل اي ما قبل العقل والتفكير وهو الشك المنهجي الذي اعتمده في ترسيخ حقيقة الشك نوع من التفكير او بدايته في الرحلة الاستكشافية في الاستدلال على كل شي (ولكنني لست بقادر من اجل هذا على ان افرض انني لم اكن موجودا بل على نقيض ذلك فان نفس كوني افكر في الشك في حقيقة الاشياء الاخرى ، يستتبع استتباعا جد واضح وجد يقيني انني كنت موجودا)[2] والاهتمام البعدي في العقل هو في كيفية ادارة الانسان عقله للوصول الى الحقيقة والاستدلال عليها.

---

١ - نفس المصدر ١١٦.

٢ - نفس المصدر ١٥٥.

جدل العقل عند ديكارت

الى حد عصر ديكارت، كان هناك اختلافا في مدارس الغرب، وجدلاً كبيراً بين النظرة التقليدية للكنيسة، والتي لا يزال الكثير من أقطابها يؤمنون بالنظرة الأقسطينية للعقل، والتي هي بدورها ترتكز على آراء إفلاطون و إلافلاطونية المحدثة، وفق المثل العامة لإفلاطون أو توليف آراء كل من إفلاطون و أرسطو. أي المدرسة العقلية التقليدية التي كانت تهيمن على العقل الغربي في القرون الوسطى، مع تيار اصلاحي يسير بخجل داخل هذه المدرسة يعتمد آراء أرسطو العقلانية أبرز المؤثرين فيها توما الأوكيني.

في المقابل كان هناك تيارا متمردا وله امتدات قوي هو تيار المدرسة التجريبية الحسية مع بدايته التي انطلقت من فلسفة ارسطو نفسه من خلال نظرته الاحاديته للعقل اي بما هو جوهر مادي موجود في الجسد وليس شيئا اخر معتمدين هذا التفسير ومنطلقين منطلقين كنوات لتفسير مادي مرتكزين على الحس والتجربة ومنغلقين على هذا النمط الفلسفي في التفكير اضافة الى مزج هذه الاراء باراء الشكيين والسفسطين قديما. كما لهم نقود عنيفة هزت المنطق الصوري وكل مدرسة العقل مع تطور الزمان وتتابع الاجيال، من هذه المدرسة لتصل في القرن السابع عشر الى عنفوانها بعد فرانسيس بيكون الى جون لوك و ويل سورات ودافيد هيوم.

هكذا انطلق ديكارت ليشق طريقه بين مثالية مفرطة وتجريبية متصلبة وركام الاراء النقدية منذ السفسطائيين حتى القرن السابع عشر، ركام من نقود على العقل ليس من السهل تجاوزها وعبور مرحلتها، والمدراس دوما عندما تتطور عبر اجيال من الدارسين لها والمنظرين لابعادها تصبح من

القوة ليس من السهل تعديتها او مجانبتها بحكم تراصها في السبك والتدريس عبر قرون او عقود تاخذ في حساباتها ملاحظات الماضين وردود الحضارين والتاسيسات لكل من مر عبرها إلى التنظير إليها.

نظرة ديكارت للعقل التي اسس عليها فلسفته تحتاج الكثير من التوقف لانها الاسس التي تقلب المعادلة العقلية فعليا اما الى جانب الاتجاه العقلاني او التجريبي المادي ولهذا كانت هذه المسالة اهم محاور بحثنا في هذا الكتاب. من هنا لابد ان نسلط الضوء على اراءه في هذا المجال.

صحيح ان ديكارت انطلق من الاسس الارسطية للنفس والعقل وعلى اساس ثنوية افلاطون والبعد الروحي المعنوي للعقل والادراك. الا انه كان يمثل مدرسة جديدة على وفق هذه الاسس منطلقا من منهج شكي مترابط كما اسلفت.

اذن انطلق وفق منهجه في التعاطي مع الفكر على اساس ثنوية العقل والجسد وليس هذا تقليدا واتباعا ليس فيه ابداع كما يذهب البعض من النقاد لديكارت. خصوصا ان المدارس التي تذهب الى احادية العقل والجسد لم تكن غائبة عن مسار التفكير الذي نشا به ديكارت. وبالتالي فهو كان محيطا بكل الافكار والنقود التي كانت تطرح مع او ضد ما تبنى مما يثبت انه كان يعتقد بهذا الاتجاه مؤسسا مدرسته الحديثة على اسسه وهذا واضحا لكل باحث يتابع طريقة الاستدلال الديكارتي في اطار اتجاه ثنائية الروح والجسد (إنني لست مقيما في جسدي كما يقيم الملاح في سفينته، ولكنني متصل به اتصالا وثيقا، ومختلط به بحيث أؤلف معه وحدة منفردة،

ولو لم يكن الأمر كذلك، لما شعرت بألم إذا أصيب جسدي بجرح، ولكني أدرك ذلك بالعقل وحده، كما يدرك الملاح بنظرة أي عطل في السفينة).

فهو وان انطلق منطلقا تجريديا في كلامه في الوقت الذي شهدت الحركة المعرفية مسارا اخرا في بحث هذه المسالة في وقته يقوم على التجربة معطى معرفي اساس.

يؤسس ديكارت تمييزه بين النفس والجسد على أساس نظريته القائلة أن ما يدركه العقل متمايزاً أو منفصلاً عن الآخر يوجد على الحقيقة متمايزاً ومنفصلاً. وهو يستطيع أن يفكر في النفس في استقلال عن الجسد، وبالتالي فهما في الحقيقة منفصلان ، كما يذهب ديكارت إلى أن في الوجود جوهرين منفصلين ومتمايزين هما الفكر والامتداد، والفكر هو جوهر النفس وهو العقل هنا وليس الدماغ كما يذهب التجريبيون الماديون ، والامتداد جوهر الجسد، وعلى هذا الأساس يكونا منفصلين نظراً لانفصال وتمايز جوهري الفكر والامتداد. لكن الإنسان في النهاية يمثل اتحاداً بين النفس والجسد على اسا ما نراه واضحا ولا يمكن نفيه من هذه العلاقة والتاثير المتبادل ونحن اذن في هذا المقام لا يمكن ان نفصل بشكل واخر بين اعقل والتفكير من جانب والسلوك والجسد من جانب اخر ، وفي نفس الوقت فهذا الاتحاد تظهر فيه النفس والجسد متمايزان ومنفصلان، والدليل على ذلك ما يدركه الإنسان بوضوح عن انفصالهما. ولا يميل ديكارت إلى الرأي القائل أن الاتحاد بين النفس والجسد يصنع موجوداً جديداً هو الإنسان نفسه، بل يصر على أن هذا الاتحاد ما هو إلا تلازم جوهرين من طبيعتين مختلفتين تماماً .

يقول ايضا في كتابه تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى (ان الجسم هو جوهر ، ولذا لا يفنى ايضا، اما الجسم الانساني، من حيث انه مختلف عن الاجسام الباقية ، فهو يتركب خاصة من اعضاء واعراض اخرى مشابهة ، تفترق تفترق عن النفس الانسانية التي هي جوهر محض، لا مجموعة اعراض على غرار الجسم، فلو تغيرت كل حالاتها العارضة كان تتصور اشياء او تريد اشياء او تحس باشياء الخ فانها لن تصير ابدا الا ما هي على حين ان الجسم الانساني يصير غير ماهو متى تغير شكل جزء واحد من اجزائه) ثم يوسس على ذلك (ينتج عن ذلك ان الجسم الانساني لا يفنى بسهولة ولكن الروح او النفس ((انا لا افرق بينهما)) خالدة طبعا لدى الانسان) [١] اي من خلال ان جوهر النفس الذي نشير اليه كنفس حقيقة واحدة ثابة لكل فرد فهو جوهر ثابت اما الجسد من خلال مواده واعضائه فهو متغير دوما واذا ما تغير جميعه او حتى عضو منه لا يمكن ان يبقى هو الانسان نفسه والتغيرات التي تغيير الجسد والتي تغير شكله ومظهره وتحيله احيانا انسانا اخرا خصوصا بعد الفوارق العمرية لمراحل الانسان هذه اكبر دليل على ان الجسد متغير فان وان ما تشير به الى نفسك او احد غيرك هو جوهر ثابت لا يتغير.

كما انه هنا سجلنا كلمة (لا افرق بينهما) عندما مر على قوله الروح الجسد هذا الذي ارتكز على التراث الديني والفلسفي الاوربي والذي يختلف كثيرا عما ورد في الكثير من الثقافات خصوصا عما ورد في الدين

١ - نفس المصدر ص ٢١.

الاسلامي وما ذهب اليه الكثير من فلاسفة الاسلام ان لم يكن كلهم الى التفريق بينهما على ان النفس وجود جوهري له نحو ارتباط في الجسد اما الروح فهي الكلية المطلقة في العالم الاسمى والاعلى عالم العقل الكلي وهو ليس من عالم الجسد والنفس.

ويبني ديكارت افتراضه بأولوية النفس على الجسم على افتراض أن الشيء المفكر يجب أن يكون حائزاً على جوهر مفكر وهو العقل أو النفس، وأن الشيء الممتد يجب أن يرجع إلى جوهر مادي ، فالفكر في حاجة إلى عقل كي يقوم به، والامتداد في حاجة إلى جسم مادي كي يقوم به ، وهذه هي الثنائية الديكارتية الشهيرة في أعلى صورها. وقد اعتبر هذه النظرة تعتمد على العلم والفلسفة والفيزياء كما عبر هو في احد كتبه (اضف اليه ان المقدمات، التي تستنج منها خلود النفس ترتكز على شروح الفيزياء كلها) [١] وهل هو بذلك يرتكز على النظرة القديمة لهذه المسالة مدعمها بالنظرة الحديثة والاسلوب العلمي كما يدعي البعض من نقاد فلسفة ديكارت، حتى من بعض طلابه. ام يمكن ان نعتبر هذا تجاهلا للاتجاهات الاخرى التي تفسر مادية التفكير والنفس وفق الفيزياء الحديثة التي كان مدرسة نائشة في زمنه معتبر انها غير علمية وهو يرد عليها من خلال المضي في تاسيس فكرته التي تقوم على معنوية النفس والعقل والادراك من الصعب الحكم بجانب محدد الا انه الاخير هو الاقرب كما ذكرنا سابقا لان هذه المؤديات والاراء والافكار كانت موجودة في زمن

١ - تاملات ميتافيزيقية في الفلسفة الاولى ص ٢١.

ديكارت بل قبله ولا يمكن تعقل ان فيلسوفا بحجم ديكارت لم يطلع عليها الا انه كان مكتفيا من عدم الرد من خلال نظرته التي يدعمها بالخلفيات التي يعتمدها في الاستدلال الفلسفي والعلمي ويقويها من خلال النظرة الدينية كما نرى ذلك واضحا في مطاوي بحوثه و ردوده.

وبعد ان اسس لهذا الاتجاه العقلي الذي يقوم على الذاتية والذهن وقدرة العقل في الاستنتاج انطلق في اثبات الواقع الموضوعي اي اثباب الذات من خلال الشك والتفكير واثبات استقلالية الروح والنفس والعقل عن الجسد والمادة وبعدها انطلق في عالم الميتافيزيقا فاثبت وجود الله وفق اسس عقلية جديدة وعميقة.

ونتيجة كل هذا العرض يكون موقع العقل في فلسفة ديكارت الذي هو محل البحث في الكتاب هو ان العقل معنوي روحي وجوهر غير مادي متصل بالجسد نحو اتصال ومحايثة، وهي خالدة شي ثابت غير متغير كما ان النفس هي نفسها الروح. ولكنهما معا جوهرا مختلفا عن الجسد وهو من هنا فيسلوف عقلي مثالي ليس له اختلاف كبير عن الاسس والاراء في المدرسة التقليدية السائدة، الا ان منهجه وطريق الاستدلال الحديثة كانت فعلا بدعة فلسفية لها ميزة وحضور عقلي قوي ولا زالت ارائه بعد اكثر من ثلاث قرون لها حضور قوي في الفلسفة المعاصرة.

لم نشهد تحولا كبيرا عنها في مدرسة العقل الغربية الا بعد قرن من زمانه عند كانت ومن هنا اتت تسميته بابي المدرسة الحديثة واحد مؤسسي عصر الانوار والحداثة رغم الاختلاف في ثورية فلسفته.

ما بعد ديكارت والتحول الفكري لسبينوزا

وبما أن فلسفة ديكارت كانت من أهم ما طُرح بعد عصر الشك، أعتمدت العقل وأنطلقت منه، لتؤسس لعصر جديد في الفلسفة، سميت بعدها الديكارتية او مدرسة العقل الحديث هذه المدرسة التي كانت تأخذ العقل كمعطى وحيدا بما له من خبرات وذاتية مطلقة من خلال إستحضار الأنا عبر الكوجيتو (أنا افكر) كما ان القدرة الأدبية والفلسفية والبراعة العبقرية في ربط سلسة الأفكار كما نرى ذلك واضحا في كتبه خصوصا كتاب (تأملات ميتافيزيقة في الفلسفة الأولى) إضافة إلى تخصصه الرياضي وإهتمامه في الفيزياء جعل فلسفته أكثر عمقا ومنطقية.

بعدها تكونت مدرسة العقل الديكارتية، وكان من ابرز منظريها سبينوزا ومالبرانش وليبنتز مع كل ما ورد عندهم من ملاحظة الا انهم بقوا يخطون حركتهم داخل هذه المدرسة ولم نسجل موقفا بارزا اوخروجا جوهريا على اسس المدرسة الديكارتية في الجانب العقلي الذي يهمنا هنا الا عند سبينوزا الذي يشق طريقه فيما بعد فيتبنى سبيلا اخرا مرتكزا ايضا على مبحث العقل مستحضرا جدل العقل الجسد في المعرفة على اسس جديدة ونظرة اخرى.

ومن هنا ننطلق في تحليل هذه الجدلية اي ثنائية العقل والجسد او اتحادهما هم نتابع الاختلاف الجوهري بين الرايين فسبينوزا يعتبر قائد تحول كبير ونوعي وجوهري في العقلانية الغربية ومرحلة ما بعد ديكرات الذي انطلق من ثنائية الروح والجسد من خلال الانية في الكيجتو (انا افكر) هذه الانية التي هي عنده تحقق الذات كاملة بلا حاجة الى الغيرية الخارجية

والجسد يدخل كامتداد هي ضمن هذا الخارج فالانا التي هي الحقيقية الانسانية متمثلة بالذات العاقلة والمفكرة اما الجسد والمادة عموما ما هي الا ذوات خارجة يمكن ان يفهمها العقل بالتامل من خلال الذاتية المتعالية أما سبينوزا الذي يعتبر : النفس هي وحدة نفس و جسد، أي لا تتحقق الإنية بالجسد أو النفس فقط.. ألمشكل : تحديد الإنساني في الإنسان ؛ أي تحديد ما يكون به الإنسان إنسانا، و ما يميز الإنسان بإطلاق عن الوجود الحيواني.

ما يجعل من تحديد الإنساني مشكلا إمكان مقاربته من خلال حدين متقابلين: الانية و الغيرية . لانية : ما يتحدد به وجود الشيء فيكون حقيقته و قوامه : انية الإنسان هي ما يكون به الإنسان إنسانا سواء بالنظر إليه كفكرة أو كواقع متعين أي ما يثبت وجوده كانسان متمايز بإطلاق عن الوجود الحيواني.

الانية بهذا المعنى ترتبط بما جوهري في الإنسان أي بما هو ثابت لا يلحقه تغير، وقائم بذاته بحيث لا يحتاج في تحديد حقيقته أو لإثبات وجوده إلى غيره. الغيرية : ما يتعلق بوجود الإنسان كالجسد مثلا ،إذ لا يمكن إنكار الوجود الجسدي للإنسان، غير أن هذا الوجود يضل عرضي وهامشي ، بمعنى أن وجوده مثل عدمه لا يؤثر في تحديد الانية. التحديد الميتافيزيقي للانية : الانية بما هي وحدة النفس العاقلة : ابن سينا. سبينوزا : النفس هي وحدة نفس و جسد ، أي لا تتحقق الإنية بالجسد أو النفس فقط..

المشكل: تحديد الإنساني في الإنسان ؛ أي تحديد ما يكون به الإنسان إنسانا ، و ما يميز الإنسان بإطلاق عن الوجود الحيواني ما يجعل من تحديد الإنساني مشكلا إمكان مقاربته من خلال حدين متقابلين: الانية والغيرية

الانية: ما يتحدد به وجود الشيء فيكون حقيقته و قوامه : انية الإنسان هي ما يكون به الإنسان إنسانا سواء بالنظر إليه كفكرة أو كواقع متعين أي ما يثبت وجوده كانسان متمايز بإطلاق عن الوجود الحيواني.

الانية بهذا المعنى ترتبط بما جوهري في الإنسان أي بما هو ثابت لا يلحقه تغير، وقائم بذاته بحيث لا يحتاج في تحديد حقيقته أو لإثبات وجوده إلى غيره.

الغيرية : ما يتعلق بوجود الإنسان كالجسد مثلا ، إذ لا يمكن إنكار الوجود الجسدي للإنسان ، غير أن هذا الوجود يضل عرضي وهامشي ، بمعنى أن وجوده مثل عدمه لا يؤثر في تحديد الانية.

التحديد الميتافيزيقي للانية : الانية بما هي وحدة النفس العاقلة عند ابن سينا.

الانية بما هي وعي متعال عند ديكارت.

يرتبط تحديد الانية في سياق الفلسفة الحديثة مع ديكارت بمفهوم الذاتية أي إن الإنساني لا يتحدد بالعقل بما هو جوهر مفارق يجد يقينه في حقيقة مطلقة و مفارقة وإنما في الإنسان ذاته لا كفكرة مجردة أو مفهوم تصوري وإنما في الإنسان كذات فردية تتميز بهذه القدرة التي يتوفر عليها دون سائر الموجودات المتمثلة في إمكان تحقيق الوعي بالذات. يتحقق هذا الوعي بالذات من خلال عودة الذات على ذاتها ؛ تستلزم هذه

العودة اضطلاع الذات، بشكل شخصي وفردي، بمطلب تحقق الوعي وهو ما يستلزم خوض تجربة الشك ؛ إن ما يميز هذا الوعي انه قرار تتخذه الذات بذاتها لتحديد ماهيتها بمعنى إن الوعي أي معرفة الذات لذاتها وقدرتها على إثبات وجودها والتحكم فيه ليس معطى خارجي يضاف على الذات من خارجها أو أنه يجد سنده ومبرره خارج الذات وإنما في عودة الذات ذاتها على ذاتها وهو ما يتجلى في خوض تجربة الشك : أي إن وعي الذات بذاتها مشروط بهذا القرار الذي يجب أن تتخذه الذات لتأخذ على عاتقها معرفة واكتشاف حقيقتها على نحو يقيني وهو ما يستوجب مراجعة وفحص ما تحمله الذات من أفكار حول ذاتها للتحقق من قيمتها . إن خوض تجربة الشك وان انتهى بديكارت في مرحلة أولى إلى وضعية يأس وريبية و تعليق للحكم ؛ فانه من خضم حالة الريبية هذه أي فقدان كل يقين انبجست له حقيقة ساطعة : حدس أول انه يفكر وبالتالي فهو موجود. (أنا أفكر أنا موجود) ، إذ أن التفكير هو الحقيقة الساطعة التي لا يمكن للشك إلا أن يزيدها إثباتا . التفكير هو حد الإنساني في الإنسان بما إن التفكير هو الحقيقة الوحيدة التي تصمد أمام تجربة الشك فحقيقة الإنسان وماهيته: (الأنا أفكر) يمثل جوهر الإنسان . يتنزل الكوجيتو منزلة اليقين ، يقينا مؤسسا من حيث هو الحقيقة الأولى التي ستسمح لاحقا بإثبات بقية الحقائق . بذلك فان الكوجيتو يثبت نفسه بنفسه ؛ من خلال عودة الذات على ذاتها وتأملها فيما تحمله من معارف،وهي في ذلك لا تحتاج لأي واسطة لتدرك وتثبت وجودها ، بل إن إثبات وجود الذات يقتضي بداية كما سبق وأن أشرنا إلى ضرورة إستفراغ الذات من كل ما هو خارج الذات .يتعين الإنساني إذن بما

هو أنانة تعي ذاتها بذاتها في استقلال وتعال عن كل الخارجات . مقتضى الانية هو هذا الوعي ؛ وعي الذات بذاتها كذات مفكرة ؛ إذ منذ اللحظة التي تشرع فيها الذات بالتفكير تعي مباشرة بوجودها . لذلك ف(إني أن انقطعت عن التفكير تماما انقطعت عن الوجود تماما) . وبالتالي فان الأنا أفكر مكتفيا بنفسه ، بل انه ليس فقط غير محتاج في إثبات وجوده إلى استبعاد الجسد والعالم والآخر بل إن هذا الاستبعاد هو شرط إمكان إثبات هذا الوجود الذي للذات إثباتا يقينيا.

إذا كانت تجربة الشك تنتهي إلى إثبات وجود الأنا فان هذه التجربة لا تقول لنا ما هي حقيقة هذا (الأنا) . يميز ديكارت داخل الأنا بين النفس بما هي نفس مفكرة أو جوهر مفكر و الجسد بما هو عرض لا يمكن إن يمثل حقيقة الإنسان لأنه لا يتصف بذاته بخاصيات البداهة واليقين فهو مجرد موضوع للمعرفة يتحدد كجوهر ممتد . فتصور ديكارت للإنسان يقوم إذن على أساس ثنائية هي ثنائية النفس والجسد في إطار هذه الثنائية تتعالى النفس على الجسد فالنفس هي جوهر الإنسان فيما يكون الجسد مجرد عرض هامشي.بذلك يكون مجال الجسد هو مجال الغيرية.

اذن تتحدد الانية عند ديكارت في وعي الذات بذاتها ، أي معرفة حقيقتها واثبات وجودها . خاصية الوعي هي التي تشكل الإنساني في الإنسان وتميزه بشكل مطلق عن الحيوان.

هذا الوعي لا يتحقق إلا من خلال فاعلية الذات وجهدها الشخصي من خلال خوض تجربة الشك أي فحص ومراجعة كل ما تحمله الذات من معارف وعدم قبول أي معطى باعتباره يقيني ما لم يتصف بالبداهة : يتعلق

الأمر إذن بالتحرر من الموروث الثقافي كما من الانطباعات العفوية حول حقيقة الذات . اليقين الوحيد الذي تمتلكه الذات هو يقينها في وجودها كذات مفكرة:التفكير هو ما يثبت وجود الذات:أنا أفكر أنا موجود

١- حقيقة الذات تكمن في التفكير فالإنسان هو (جوهر مفكر)

٢-الجسد وان كان في ذاته جوهر "جوهر ممتد" فهو بالنسبة للنفس مجرد عرض.

٣- ثنائية النفس والجسد عند ديكارت تقوم على أساس أفضلية وتعالي النفس على الجسد .

٤- مسلمات موقف ديكارت : ما يجعل من تحقق الوعي ممكنا هو توفر الإنسان على العقل ف(العقل أعدل قسمة توزعا بين البشر) : حسن استعمال العقل هو الكفيل بجعلنا نبلغ اليقين .

عندها ندرك ان : الوجود الإنساني يختلف جذريا وبشكل مطلق على الوجود الحيواني بما أن الإنسان هو الكائن الذي ينفرد بميزة العقل . وعليه ان : الأنا الديكارتي مكتف بذاته لا يحتاج لغيره في معرفة حقيقته واثبات وجوده وبذلك يرتبط الجسد والغير بمجال الغيرية أي ما هو عرضي وهامشي.

حيث ان : الحواس التي تحيل على الجسد لا تقدم لنا غير معرفة ظنية لا يمكن الوثوق بها والاعتماد عليها لتأسيس اليقين (يجب أن لا نثق في من خدعنا مرة واحدة) كما هو يقرر الانية بما هي مشروطة بالغيرية.

الانفتاح على الغيرية: تحديد الإنساني يتجاوز التحديدات التي تربط الإنسان بمقومات جوهرية ثابتة ومطلقة: الإنساني يتحدد في إطار علاقات

متشابكة تنفي عن الإنسان الوحدة والثبات من جهة والتعالي والانفصال عن العالم من جهة ثانية. : إدراك الإنساني يستوجب الانفتاح على الغيرية ضرورة جدية ، الذي يستبعده التصور القائم على الانية والإقرار بان الوجود الإنساني لا يمكن مقاربته إلا من جهة الكثرة سواء تعلق الأمر بالتاريخ أو الجسد و الغرائز والرغبات أو الآخر. الانية بما هي وعي متجسد.

إن استبعاد الجسد من مجال تحديد الإنساني و إلحاقه بمجال الغيرية هو موقف يتقابل مع تجربتنا المعيشة داخل اليومي التي تثبت لنا كثافة وأهمية حضور الجسد وتعلق وجودنا مباشرة به.في هذا الإطار يتنزل نقد مرلوبنتي للوعي الديكارتي المتعالي والمنغلق على نفسه .إن الوعي ،الذي به يكون الإنسان إنسانا لا يمكن أن يتحقق خارج إطار المعيش وتجربتنا الفعلية داخل العالم من خلال ما ننسجه من علاقات مع الأشياء كما مع الآخرين،إذ أن كل وعي هو وعي بشيء ما .يستوجب إذن تحقق الوعي بما هو شرط تحقق الإنساني في الإنسان إدراكا للعالم إدراكا تنشئه الذات من خلال ما تعيشه من تجارب داخله.هذا الإدراك لا يمكن أن يتحقق إلا بتوسط الجسد،فالجسد هو سبيلنا الوحيد للحضور داخل العالم وإدراك هذا الحضور بما يحقق انبتنا.يستتبع من هذا التأكيد على قيمة الجسد وأهميته ضرورة التميز بين الجسد الموضوع من جهة و الجسد الخاص من جهة ثانية.يتحدد الجسد الموضوع بما هو المقابل للذات بما يجعل منه موضوعا للاستكشاف والمعرفة وهو بالتالي شيء من الأشياء .في مقابل الجسد الموضوع يبرز مفهوم الجسد الخاص الذي تتعين من داخله حقيقة الجسد الإنساني بما هو ما أعيشه ضمن تجربة داخلية فيكون هو أنا أي أنا جسدي .

اما سبينوزا فهو ترجل عن علياء هذا العقل (العقل المتعالي) ليؤسس الى مزج العقل بهذا الجسد كمنفعل ثانوي للجسد بعد الحواس فهو ليس معطى مستقل وليس الانا وحدا بل هو جزء الانا اما الجوهر العام فهو الجسد الذي يكتنف العقل وبالتالي التفكير والتعقل العقل هذا المميز الانساني عنده متحد جوهريا مع الجسد.

انطلق سبينوزا من الهية الجوهر فالله عنده امتداد وفكر مطلقين والجود ينحدر انطلوجيا في مراتب الوجود وصولا الى الانسان الذي هو امتداد لهذا الوجود او قل التواجد الهرمي عبر مراحل الوجود العام المطلق لله حيث يقول في بداية الجزء الثاني من كتاب الاخلاق (انتقل الان الى تفسير الاشياء الناتجة بالضرورة عن ماهية الله ، اي عن الكائن الازلي اللامتناهي ، لكنني لن ابحثها جميعا، لاني بينت في القضية ١٦ من الجزء الاول انه ينتج عن هذه الماهية الامتناهية عدد لا محدود من الاشياء بعدد لا محدود من الاوجه ، واساقتصر على تفسير الامور التي يمكن ان تقودنا بخطى ثابتة الى معرفة النفس البشرية وسعادتها القصوى) [١] ثم بعدها ينطلق في التعريفات في توضيح مفاهيم بحثه (اعني بالجسم حالا يعبر بوجه معين ومحدد عن ماهية الله من جهة اعتبارها شيئا ممتدا) [٢]

ثم يفسر معنى الامتداد اي انه امتداد له (ذلك الذي ان وجد وجد الشي وان بطل بطل الشي : او ايضا ذاك الذي لا يمكن للشي ان بدونه لاولا انت

---

١ - سبينوزا الاخلاق ص ٨٧

٢ - نفس لاالمصدر ص ٨٧

يُتصور والعكس بالعكس اي ذلك الذي لا يمكنه لاان يوجد بدون الشي ولا يُتصور)[١]

فهو انطلق من نفس الاسس الفيزيائية والمنطلقات الفلسفية التي اسس عليها ديكارت مسالة ثنائية العقل الجسد اي الفكرة الامتداد . واعتبر الموجودات حسب التعبير التقليدي وجود امتدادي واحد فالله لاامتداد مطلق والانسان هو وجود متسلسل في سلم هذا الامتداد فوجوده الموحد روح جسد هو امتداد واحد ايضا . والتفكير هو نتيجة التفاعلات الثانوية للجسد ولكن ما هو تفسير هذا التفكير وكيف يكون وجودا جوهرا في الذات العاقلة ففي النتيجة يذهب الى ان هذا هو نتيجة الوجود الهرمي وحيث ان الله (ذات مفكرة) فتكون الفكرة هي نتيجة لهذا الامتداد الوجودي (الامتداد صفة من صفات الله ، وبعبارة اخرى ان الله شي ممتد)[٢] وعبر هذا الامتداد تنطلق صفات الله على جميع وجودات الامتداد.

يأتينا هنا سبينوزا بنظرية مختلفة لم يسبق لأي فيلسوف أن جاء بها قبله الى عصره، إذ يذهب سبينوزا إلى أن العقل والجسد شئ واحد، وذلك من منطلق وجود جوهر واحد يحمل صفتي الفكر والامتداد في نفس الوقت. فالعقل والجسد عند سبينوزا صفتان أو حالان للجوهر الواحد كما يذهب سبينوزا إلى أن العقل هو الحال المخصوص لجسد إنساني معين، ذلك لأن لكل جسد إنساني عقله الخاص، وهو يقول في ذلك: (إن موضع الفكرة التي تشكل العقل الإنساني هي الجسد، الذي هو حال خاص للامتداد وليس

١ - نفس المصدر ص٨٨

٢ - نفس المصدر ٩٠

شيئًا آخر سوى ذلك) وكل حادثة جسدية توازيها حادثة أخرى مماثلة لها على مستوى العقل ، بمعنى أن كل ما يشعر به الجسد باعتباره إحساس يشعر به العقل باعتباره شعورًا أو فكرة . ذلك لأن الجوع إحساس جسدي ، أما الرغبة في تناول الطعام فهي شعور عقلي ، ومثلما يشعر الجسد بالجوع يشعر العقل بالرغبة التي هي شيء عقلي في السعي نحو البحث عن الطعام

فانه وان كانت هناك نظرات وتفسيرات تذهب الى هذه النتائج وتنطلق منها في تعريف العقل على انه منفعل ثانوي بعد الحواس الجسدية المادية وقد ذكرنا مرانا هذا قد بدا من التفسيرات الاولى لارسطو الا ان منهجية البحث والاسس التي ارتكز عليها كانت تختلف.

وهي تختلف من حيث الاسس عن كل المناهج التي برزت قبله وتتفق في الاسس النظرية من حيث المنهج مع ديكرات الذي استخدم هو الاخر الفكرة والامتداد في ثنائية اثبات الروج والجسد الا ان النتائج افترقت فكان الاختلاف الجوهري من هنا .

ماذا يترتب على كل ذلك ؟

الجواب: ان هذا الموضوع ليس حديثا كما بينت عدة مرات وهو ليس هامشيا او ثانويا بل هو من اهم المواضيع الذي يمكن ان تتأسس عليه المعرفة البشرية في حقولها المتنوعة كما في الفلسفة والعلم بشكل عام بل حتى التجريبي.

تاتي اهمية هذا البحث من حيث تعريف العقل وماهية مفهومة بما هو مبحث حي بدا منذ افلاطون ولا يزال حيا طريا في مباحث الفلسفة والعلوم

ونظرية المعرفة (الابستملوجيا) كما انه تترتب عليه نتائج مركزية في هذه العلوم والمعارف والمنهجيات.

فمن خلال اثبات روحانية العقل مثلا ومادية الجسد اي (الثنوية) حسب التعبير التقليدي سوف نعطي العقل هذه القدرة العالية في الكشف عن الحقائق والقيمة للتامل وفق مدارس العقل متنوعة سواء المثالية او الواقعية كما سنثبت وجود اعلى للنفس والانية الانسانية ويمكن ان نصل في ذلك الى توسيع القدرات الذاتية للعقل والوجودات الذهنية كالمعقولات الاولية والبديهيات وقدرة العقل على الانطلاق منها سواء بشكل مستقل ذاتي او من خلال جدلية العقل والحواس او الروح والمادة في التفكير والاستدلال في ابعد الحدود وصولا الى الميتافيزيقا ، او قل بشكل اكثر عمومية عندها يمكن للعقل ان يكون مصدرا مهما في تعقل وفهم الطبيعة وما بعدها اي ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا). اي تكون كل هذا المباحث ممكنة في الفلسفة بل حتى العلم.

اما لو اثبتنا مادية العقل وانه مع الجسد وحدة جوهرية وان التفكير ماهو الا نوع انفعال ثانوي للحواس سوف نصل الى نتيجتين بشكل عام من غير التفاصيل وما تؤدي والعلوم والافكار التي بحثت هذه المسالة فاننا سنشهد نتيجتين.

النتيجة الاولى: سيكون العقل وجود مادي غير مستقل من الجسد وبالتالي ليس له هذه القدرة المستقلة عن الجسد والحس والتجربة وبالتالي فهو جزيء من الطبيعة التي لا يفهمها الا من خلال الاتحاد معها والاتحاد هذا هو غاية من غايات العقل اما عن كيفية هذا التغيي فهو يكون من خلال

التفكير الناتج عن الانفعلات والتفاعلات الطبيعية نفسها. مع اعطاء نسبة من الذاتية للعقل من خلال البعد الالهي وهذه النسبية تعطيه مساحة من التحرر الى حد ما عن الطبيعة والقدرة في مراجعات التفاعلات مع الجسد وحواسه. هذه الفكرة التي ان تخلت عن الامتداد السبينوزي الذي هو بالاصل ديكارتي سؤدي ايضا الى الالحاد.

النتيجة الثانية : هو ان العقل مادي بوحده الجوهرية مع الجسد بل هما موجود واحد بكل ما لهذه الواحدية من معنى مادي جسدي لا يمكن الا ان تكون تفاعلات جزئية متصلة اتصال تام يمكن تفسيرها وفق التجربة فقط واي جانب اخر لا يكون تجريبيا لا يمكن ان يكون حقيقيا ولا يمكن الاعتراف له بالوجود في في تخيلات المتخيلين واوهام المتحيرين .

ولكن هذه النظرة منذ نشوئها بعد عصر القرون الوسطى في الغرب والتي استعرضنا مراحل تطورها سابقا هل اثبتت حقانيتها مع كل ما تقدم العلم ام لا زالت تراوح افكارها القديمة وتجتر الادعائات والتنبؤئات التي لم تنتج اي يقين بها الى الان. بل العلم راح يثبت امورا اخرى اكثر قربا من روحانية العقل والتفكير خصوصا في النتصف الثاني للقرن العشرين وصولا الى يومنا هذا في تشريح الدماغ والقلب وعلمي النفس والاعصاب والعلوم الاخرى كما بينا وسنبين لاحقا.

وانت ما ان تتابع الكثير من البحوث العلمية والتجارب المختبرية التي تواكب هذه الجوانب تدرك بشكل عميق الى ان العالم يتجه بشكل واخر الى اثبات الوجود الروحي والمعنوي للانسان والعالم ومن يطالع بعض الكتب والمجلات العلمية التي اهتمت بذلك ولا اريد اذكر عناوين لكثرتها

او عدم احصاء تام للمهم منها سوف لا يمكن له الا ان يؤمن بهذا الجانب المعنوي والروحي للانسان.

لا نحتاج الى الرجوع الى المنهج الفلسفي والتامل العقلي في اثبات الكثير من البحوث التي تكلم عنها العلم الحديث والمراكز العلمية والمتخبرات ولم تعد تهم الكثير من الافكار والفلسفات التي لا تعتمد هذا التجارب منطلقا لها في التفكير ويكفينا ان نرجع الى اهل التخصص كي لا نتوقف كثيرا عن مسالة التامل فيها.

نحن امام عَالم يتطور تقنيا ومن خلال هذه التقنية اثبت الكثير ولا يزال واكبر دليل وجداني ناخذه من تاريخ العلم هو هذا الكم الهائل من العلماء الذين برعوا في التخصصات والابتكارات والابداعات العلمية والنظريات التي تشكل عليه العالم المعاصر كنيوتن وانشتاين وغيرهما كثير هم مؤمنين بالعقل وروحانيته وقدراته المشروطة بالتجارب على الاستمرار في ميدان العلم لخدمة البشرية من غير هذا الجانب المغلق في الجمود على التجربة والمادة ثم كبت الروح والانسان في الانطلاق الى عالم المعنى والروح والعقل.

ثم ماذا بعد كل التنبؤات التي بشر بها العلماء التجريبيون الماديون الذين اطلقوا ان العلم سوف لن يبقي لعالم الروح والعقل المجرد اي باقية ثم وجدنا ان البحوث فشلت في ذلك وراحت تكتشف حقائق صادمة اكتشاف خوارق العقل كما في كتاب (الإثبات العلمي لحقيقة الظواهر الروحية الخارقة)

للعالم والفيلسوف الامريكي دين رادن الذي اجاب عن الكثير من المسائل (العلمية التي تراود أذهان كثير من الناس :
هل للتخاطر الذهني مع شخص بعيد حقيقة علمية ؟
هل للإحساس القلبي بوقوع أمر في المستقبل وتحققه فعلاً تفسير علمي؟
هل يؤثر الدعاء والرغبة العقلية في شفاء مريض على شفائه فعلاً ؟
هل هناك علاقة فعلية بين حالة القمر وأفعال بعض الناس ؟
هل للكشف والرؤية عن بُعد التي يؤكدها الصوفيون حقيقة علمية ؟
هل يستطيع بعض الناس التأثير بعقلهم على سلوك أجسام مادية ؟
ما قصة الاستفادة من الظواهر الروحية في الطب والتكنولوجيا والتجسس ؟
كل هذه الأسئلة وغيرها تجد إجابتها العلمية في هذا الكتاب القيّم للبروفسور الأمريكي الدكتور دين آي. رادين (Dean I Radin) ، عالم الباراسايكولوجي الكبير في معهد (العلوم العقلية) ومدير مخبر أبحاث الوعي في جامعة نيفادا في لاس فيغاس ، والذي ينهي فيه إلى الأبد الجدل الدائر حول الوجود الحقيقي للظواهر الروحية الخارقة (Psychic Phenomena) إذ يثبت بما لا يبقي مجالاً للشك - إلا في عقول المعاندين الرافضين للاستسلام للحقائق العلمية لعدم انسجامها مع اعتقاداتهم الميتافيزيقية المادية المسبقة - صحة هذه الظواهر وثبوتها بالوسائل العلمية التجريبية المخبرية البحتة ، ويبين التبعات والآثار الفلسفية لهذا الكشف العلمي الجديد الذي يقلب كل الأسس الميتافيزيقية المادية التي كان يستند إليها العلم التقليدي رأساً على عقب، ويقدم دليلاً علمياً جديداً باهراً على الروح الفائقة على الزمان والمكان وعلى سبق الوعي على

المادة وأن العقل علة وليس معلولاً وأن المادة في جوهرها طاقة واعية، وأن الكون عقل كلي واع ، بما يدحض تماماً النظرة المادية للكون) [١]

وماذا اسفرت البحوث في الفيزياء الحديثة الى الان عن اكتشاف نظرية (كل شي) او ما تعرف برمز (إيم) وفق عناصر المادة والتي تكلمت عنها سابقا لينتهي البحث هو بعدم الامكان الوصول الى نتيجة حاسمة وفق المعطيات التي رافقت البحث هذا منذ انشتاين والى ستيفن هوكنك .

وكل هذا وغيره من المعطيات العلمية تفسر لنا حقيقة ما ذهب اليه كتاب (العلم من منظروه الجديد) من التبشير الى عالم جديد يؤمن بالوجود المستقل عن المادة للروح والعقل وما يسفر عن هذا الايمان من نتائج ترسخ الكثير من المباديء الانسانية العميقة وتبشر ايضا بمستقبل اجمل وافضل للبشرية عكس التنبؤات المتشائمة للعقل التجريبي المادي المغلق.

وكل هذا لا يعني ابدا التقليل من اهم العلم التجريبي ولا حتى انكار ما انتجه الى الان كما لا يعني التعبير عن العجز البشري عن الكثير من الانجازات المقبلة ولكن كل ما في الامر هو اطلاق هذا الانسان وفق قدراته الغير محدودة والمحصورة بالمادة والانطلاق الى العالم الرحب عالم المادة والمعنى الجسد والروح كي يكون اكثر انسانية ورقي واقيمة.

فالتطور التجريبي مهما حقق من انجازات كما اثبتت الحضارة حاليا ما هو الا تطور على حساب انسانية الانسان المكبوتة في اطار المادة والطموح

---

١ – نقلا عن موقع الكتروني.

البشري بعيدا عن عالم القيم الانسانية والمثل والاخلاق والروح الفوقية العالية التي تتطلب الكثير من السمو لبلوغها.

ونستخلص بعد كل هذا العرض امور :

ان العقل جوهر ليس مادي وهو مستقل عن الجسد فالعقل وجود معنوي والجسد وجود مادي.

وعلى ذلك يترتب نتائج اهمها قدرة العقل بشكل مستقل عن التفكير والتامل ولكن على اساس التجربة ومن خلال استحضار الوجودات الاخرى في الانا المفكرة والعقل او قل بشكل واضح اكثر انه لا معرفة حقيقية ولا علم منتج من غير التجربة والمعلومات التي ترد الى العقل بواسطة الحواس والتجارب.

ينبغي اطلاق قدرات العقل مع اعتماد مركزي على التجربة وان نعتمد المنهج العلمي المعرفي بشكل اكثر تكامل وعمق من خلال ثنائية العقل والتجربة.

لابد من استمرار حركة النقد العقلي الدائم الحي للعقل المحض كما عند كانت او العقل بما له من فاعلية ونتاج وحركة في الطبيعة.

علينا ان لا نحدد العلم والمعرفة بالعلم التجريبي فقط. فالعلوم الانسانية ايضا تحتاج الكثير من المراجعة والنقد والطرح العصري الذي يلائم الواقع الموضوعي ومعطيات الزمان المعاصر.

لابد من ممارسة نقد عميق ودقيق للعقول المتاخرة في العالم وتجريد العقل المجرد من هالته وادارجه بشكل واخر في التجربة كي يتطور. خصوصا المسلمون فمع كل ما لدى المسلمين من حضارة وثروات و

وجود إستراتيجي في هذا العالم، لا يزال يعيش المسلمون التخلف عن ركب الحضارة. ومن هنا نحتاج الى مراجعة جدية للعقل والتفكير العقل الاسلامي بكل مكوناته من اجل النهوض في هذا العالم في كافة المجالات واذا ما كان لدينا ما نعتز به ونفتخر ونعتبره مميزا عن العالم فلا قيمه له ان لم يكن رسالة نترجمها للعالم عبر العلم والتطور في كافة المجالات.

وكل هذا لا يكون الا من خلال اولا مراجعة صريحة للمنظومة المعرفية التي تحكم تصورات العقل الاسلامي. ومن ثم الانطلاق في بناء الذات بما يتم رؤيته في المحيط الإنساني عبر الكون مستفيدين من كل التجارب الاخرى في العالم.

في الوقت الذي نعيش هذا العالم المتواصل بدقة واحكام كشبكة واحدة تحكمه سلطات دولية في الاقتصاد والسياسة بل حتى الثقافة. وبما للعالم من ادوات تواصل معرفي ومعلومات وخبرات ممكن ان تطوي الكثير من مراحل البناء والنهوض من خلال الاندماج بهذه التجارب بشكل واعي وعلمي ليس على اساس الاخذ فقط بل الاخذ والعطاء.

فلكل امة مقومات وقدرات للنهوض كما كل امة لديها ما تعطيه مهما كانت ومن خلال هذا التبادل يمكن ان نتحرك وننطلق ثم نفهم عمليات تبادل الخبرات والخيرات بين مكونات العالم بما لدى كل مجتمع من ثوابت وقيم وثروات.

وكل هذا لا يكون الا من خلال اصلاح منظومة العقل. فالعجز الاساس هو عجز العقل الناتج عن عدم مراجعة ونقذ ذاتية علمية موضوعية. بغية بناء منظومة عقل و ارضية حضارية لينطلق منها أي مجتمع في بناء الذات.

العقل الكوني و العقل، حدد

بعد ما تقدم يمكن أن نستل موضوعا مهما هنا من خلال نص ديكارت الذي تكرر كثيرا في المواضيع السابقة وهو: (العقل أعدل قسمة بين الناس) مما يرسخ هذا النص لمفهوم العقل الكوني، وأنه لا تمايز بين العقول من حيض إنه قوة إنسانية مميزة له عن المخلوقات. قوة إستعداد محض لا تختلف بين الأمم والافراد من هذا الجانب إلا من جانب إستخدام هذا العقل، كما قدرة المنهجيات ومنظومات المعارف التي تحكم عقول الناس والامم والشعوب. ومن هنا كان التأكيد على التنظير للعقل ونقده على هذا الأساس. العقل الكوني. أو العقل المحض.

ومع ذلك ألا أن هذا لا ينفي التسمية لوصف بعض العقول وتحديدها كما نقول العقل الغربي أو العربي أو غيرهما، فمن حيث مناهج التفكير ومنظومات المعارف ومناهج الأبستملوجيا والخلفيات العقدية يمكن أن يكون توصيف وتحديد للعقل الكوني، من حيث الإمكان في دائرة إستعمال العقل.

فلكل عقل واقعه ومساره الحضاري وموقعه التاريخي ولا يمكن القفز على الذاتية هذه. ولا يصح التفكير بعقلية الاخر في تكوين هذا العقل. ففي هذا الميدان اي ميدان العقل واصلاح منظومة العقل والذي ركزت فيه على تسمية (العقل الاسلامي) وفق اعتبارات سابحثها واطرح الافكار المختلفة حولها، والعقول المختلفة التي تم بحثها في مشاريع فكرية ونقدية متنوعة داخل عالمنا الاسلامي. كالعقل العربي والمغاربي والفارسي والتركي

والخليجي وغيرها، وفق نظرات قومية او مناطقية متوهمين امكان النهوض وفق هذه التجزئية.

فاننا مع انه لا ننكر الاسس المعتمدة لهذه العناوين المختلفة للعقل، ولا يمكن ان نعتبرها لغوا خصوصا في عالم السياسة والحسابات المحلية والاقليمية ومن خلال المكونات لهذه العقول وطرق التفكير واسس المعرفة التي تعتمدها والمنهعجيات. الا ان النقد الدقيق والبحث المعرفي عبر البحث في المكونات في التاريخ والتراث واللغة والسايكلوجيا العامة والعادات والكثير من التفاصيل الاخرى تعطينا نظرة عن مشتركات محددة لهذا العقل تعطينا شكلا واضح الملامح يتمثل في عقل مهما كانت الملامح مشوهة.

ومن هنا يمكن أن نحدد صفة للجماعة الإسلامية على إمتداد جغرافيتها وبعد تأثير ثقافتها في الربط بين الهويات المختلفة للمسلمين. اذن لابد اولا من تحديد هذا العقل وماهيته وحدوده بعد ذلك نتحرك في مشروع نقدي ملائم مهم ان نقرا كل مشاريع النقد ايضا اي (نقد العقل) كما ذكرت ولكن لا بد ان نختار منهجية نقدنا بعناية، بحيث يتلائم مع مكونات هذا العقل وتموضعه التاريخي ووجوده المعاصر بما له من مشاكل وعلاقات واشكاليات ومحددات وثقافة وتقاليد واعراف وعادات.

ومع لابدية الإستفادة من التراث النقدي العالمي لل(العقل) خصوصا تراث ما بعد كانط، ومحاولته تعريف وتحديد العقل بشكل مجرد ونقده بمشروع عميق هذا المشروع الذي افضى الى مدرسة سميت بالمدرسة النقدية منذ كانت مرورا هوسرل والوظاهريات حتى تفكيكية جاك دريدا.

فنحن مثلا في هذه المرحلة نحتاج جدا الى كانت فهو يمثل مرحلتنا الحالية بما فيها من تقوقع وعدم ادراك الحدود للتعقل والتفكير اطنابا واقتصارا. مستفيدين جدا من نقد هوسرل الذي يميل الى العودة للانا المفكرة بكوجيتو حديث عميق عودة الى الانا المفكرة. ولكن مع اسحضار الذوات الاخرى. وليس الانحصار في الانا والانطواء عليها. بل عقنلة الذات بما هي محاكية وبما هي منفعلة وبما لها قدرة من استحضارية وجودية على اساس حركة الجدل الإثنيني. ثم دريدا بما له من عمق خبرة ونسق فلسفي وعلمي ومسار ناضج في واقعه وما افرزت الحضارة الى الان.

ومع كل هذا نستطيع ان نخرج برؤية نقدية عميقة و واسعة وانضج من تلك التي مارسها حتى كانت نفسه عبر مشروع نقدي نضج وترعرع في تاريخ النقد وجدله الداخله وبما كان يفعل ويتحرك عبر عقود طويلة من الزمن وتراكم تجارب نقدية ثرة وواقع اختبرها وقيمها وعقول تتابعت بشكل مندك ومحايث ليكون لنا هذا البعد النقدي الناضج.

اذن نحن نمتلك وفق ترابط الاجيال و وفق تواصل الخبرات والمعلومات قدرات ومقومات هائلة والعقل هو الاداة المقتدرة التي يمكن ان تعمق من كل هذا فالعقل ليس عاجزا في اي مكان والعقل (اكثر الاشياء عدالة توزعا بين الناس) ولكن تنقصنا فقط الارادة. الارادة الجريئة في استخدام هذا العقل ونقده الجاد والخروج باطروحة عقلية ناضجة تمثل المنظومة المعرفية التي تقوم عليها النهضة الإنسانية العامة والنهضات الخاصة لكل شعب.

اذن كل أمة متأخرة عن ركب الحضارة والنهضة والتطور والتحديث امام مفترق طرق حضاري. اما ان تمارس هذا النقد، وتتحرك بكل عزم

وارادة في بناء هذه المنظومة على اسس نقدية جادة وصريحة وموضوعية، او تبقى على هذا الواقع التاخر. هذا اذا ما تاخرت اكثر، بحكم تطور المتطور أصلا وسكون المتأخر، فضلا عن من يتراجع أكثر بسبب الازمة العامة، والتي هي بالاساس ازمة عقل وتفكير وعدم وجود منظومة معرفية عامة ومنهج، تحكم حركة وتطلعات والإرادة الحضارية في بناء الذات، والانطلاقة مع الاخرين في هذا العالم المتحرك.

ومن هنا يمكن تناول العقل الإسلامي بالنقد هذا العقل الذي يمتلك مقومات كثيرة للنهوض والتحضر تراث حضاري ديني وإنساني وأصول ضاربة في عمق التاريخ وثقافات وأعراف وبيئة مشتركة، كما مقومات نهضة واقعية كوجود ستراتيجي عالمي مميز وثروات.

هذا العقل الذي يحتاج الكثير من التفكيك والتحليل والنقد، بقدر ما ركس بالتقليد والسبات الحضاري والجمود والتكلس. الذي عصفت به أزمته الخاصة منذ قرون مما أصابه بشلل التفكير الناهض ومواجهة الذات بكل تحدي وشجاعة.

في قرائتنا لخصوص هذا العقل وفي دراستنا المقارنة له في إطار الإنفتاح على تراثات العالم ومسيرات نهضاتها خصوصا في الغرب، نجد وكما كررت ذلك سابقا وما سافصل لاحقا. نجد أن هذا العقل لا يتحدد بنفس إشكاليات العقول الأخرى و ليس على ساحته عقبات التحرر والنهضة الأخرى، مما لا يحتاج غير الإرادة الحقيقية للنهضة في مجال الفكر والتنظير والإنطلاقة في نقد الذات والتحرك في بناء منهجية ثقافة جديدة

ناهضة عبر منظومة عقل منتج يقوم على الذات وآصالتها المنفتحة أصلا في كثير من تفاصيلها ثم الإنفتاح على التجارب والتزود منها.

الفصل الثالث

كانط ونسبية العقل

نظرية العقل عند كانط لم تكن وليدة إجتهاد شخصي، وجهد إبداعي له هو وحده. بل هو نتيجة عدة تصورات. بل عصارة آراء ونقود ومراجعات لمفكرين وفلاسفة وعلماء متعددين، وكانط مثل دور العبقري الذي صاغ فكرته في طرح كل هذه التوجهات في مدرسة واحدة، وفكر واحد، ذات نسق واحد، وفق مدرسة منسجمة ليختم على جبين المدرسة المثالية والفلسفة الحديثة عموماً بصمة لا يمكن تجاهلها.

وقبل ان نلج فلسفة كانط هذه علينا أن نحلل آراء مدرسته التي لم تكن وليدة جهد شخصي، بقدر ما هي إستفادة من جهود طويلة لعدة من الفلاسفة والمفكرين والنقاد، تأتي عبقرية كانط من خلال قدرته في طرح كل هذا بقالب منهجي متماسك. ولا ضير في ذلك فكل المفكرين يطرحون ما يؤمنون به عبر هذا النضج الذي ترشح عبر جدل الافكار والمعارف على مسرح تاريخ الأفكار.

هذه الخطوة جدا مهمة كمدخل لفهم هذا الفيلسوف وتفكيره وعناصر فكره الاولية والمواد التي اعتمدها في نقده للعقل كله، او لمسار الفكر الانساني وطريقة الكسب والحكم المعرفية متاثرا بالكثير من الاراء والافكار والفلاسفة.

فلا يمكن أن نقرأ كانط بلا تحليل أفكاره وترسبات الآراء التي أثرت به، والتي صرح بالعض منها وأخفى الأخرى بقصد أو غيره. لإنه عندما ندرس كانط وفكره ومسائل فلسفته ومنهجه النقدي للعقل سوف نجد هناك

الكثير من المسائل التي ترسبت من مفكرين آخرين، ونقود إستثمرها جدا في طرح رؤيته النقدية التي أصبحت منهجية مؤثرة على مستوى إمتداد الفكر النقدي الحديث.

فمن لديه اطلاع في تاريخ الفلسفة وتطور الفلسفات سوف لن يتردد في هذا الحكم على أن نتاج كانط الفلسفي والنقدي وفكره خصوصا في العقل ورسم حدوده ونقده كان في جانبه النقدي نتيجة تبحره في دراسة مسيرة الشك والسفسطة ومشاريع النقد والتفكيك الكبرى منذ عصر اليونان ما قبل الميلاد حتى زمانه.

فاذا بدانا منذ العصر اليوناني الاول وشك السفسطائيين وما انتجوا من فلسفة نقدية عميقة للعقل وحدوده والمعقولات وكيفية التعقل وكسب الصور الذهنية، والذاتية المفرطة لهم في التفكير التي اوقعتهم في فتنة الشك بالواقع الموضوعي والاشياء الخارجية عن الذهن والعالم الخارجي، هذه الأفكر والنقود والتساؤلات والشكوك والسفسطات لا تزال تعيد إنتاج نفسها عبر عملية التفكير في كل زمان ومكان. مثلا تعالوا نقرأ هذا النص (فالحرارة والبرودة مثلا هما عبارة عن احساس لفرد ما، لا انهما خصائص للشيء الملموس) كما قد قال بروتقراس السوفسطائي الكبير ايضا في القرن الخامس قبل الميلاد الانسان مقياس جميع الاشياء). هذه الرؤية التي أثرت في طول تاريخ الفكر والفلسفة خصوصا لتؤسس لجدل عميق بين الشك و مناهج العلم والبحث عن اليقين والحقيقة، فكان النقد وكانت النسبية وهكذا الجدل.

أو (بيرون) الذي عاصر ارسطو والذي اسس لمذهب اللاأدرية وعدم الحكم القطعي والبت العلمي. حيث بيرون هذا كان كثير الاسفار وملاحظة احول الناس والشعوب والعادات والطبائع والتقاليد، لتؤثر كل هذه الأحوال في شخصيته وبالتالي على فكره وتصوراته، كما الازمات التي كانت تعيشها اليونان والحروب والفتن الذي اثر بشكل كبير على العقل اليوناني بشكل عام، والعقل الدارس والمراقب والذي يدرس كل هذا على اساس من التفكير والتامل. ليذهب في النتيجة انه لا ثقة بالعقل ولا بالحس ولا يمكن ان نتعرف على حقيقة من خلالها مريحا نفسه من عناء العقل وثقل التفكير ومسؤولية الحكم.

ثم اتى بعد بيرون (قرنيادس) الذي لم يكتف بنقد العقل والحس بشكل عام بل راح ينتقد اهم المسلمات في المعرفة البشرية في المنطق والرياضيات.

كما ما افضى للبعض هذا الى النسبية وعدم قدرة العقل على الحكم المطلق وادراك الحقيقة. هذا مع تحركات من بعض العقول التي كانت تؤمن بالنظرة التقليدية للدين ارادت ان تعيد نفسها وتشكلها بصياغة اخرى منطلقا من كل هذا التراكم الشكي وركام العقيدة المحطمة ففي القرن السادس عشر كتب اكريبا (حول قصور ولا جدوى العلوم والفنون) وقام سانشير بتلخيص مدارس الشك والارتياب.

اعيد تواجده الشك والسفسطة على مسرح التفلسف في بدايات عصر النهضة والثورة على مسلمات الكنيسة بعد القرن الرابع عشر على يد (مونتي) الذي اعاد صياغة نظريات الشك والاراء السفسطائية بشكل اكثر

حداثة اخذا بالاعتبار المعطيات الجديدة بما فيها انهيار المسلمات في الفلسفة والعلوم الطبيعية السائدة على يد كوبرنيكوس العالم الذي اعطى تصورا جديدة عن الفلك بدل مسلمات بطليموس. فتحير العقل الغربي وكانت بداية ازمة الشك وكان اكثر من عبر هذه الازمة بشكل واضح هو (مونتي) منطلقا من راي ساد في عصره الى زمن ديكارت وهو (اذا انهارت كل هذه المسلمات والنظرة للكون والطبيعة فمن يضمن ان هذه النظريات هي الاخرى صحيحة وبالتالي ليس هناك علم حقيقي وشي حقيقي ؟)، وقد الف مونتي كتاب ركز فيه على دراسة الانسان ودواخله والعقل وحدوده وكان البداية لمذهب الشك المعاصر وقد تكلمنا عن هذا بشكل تفصيلي سابقا.

كانت هناك حركة ترافق كل هذه الوجوه الشكية تسمى في حينها ب(الاسمية) وهي التي انكرت الكليات بشكل مستقل عن الافراد، ولا ترى لها وجود الا في افرادها. فانت عندما تنظر الى زيد وعمر ووو الخ... ماذا تفهم من هذا العدد هل لهم وحدة كلية وجهة اشتراك خارجة عن الافراد؟ يجيب الواقعيين نعم هناك شي كلي جامع لهم هو انسان، اما الإسميون فينكرون هذا الوجود المستقل عن الافراد.

من هنا انطلق احدهم وهو (اوكام) لتأسيس فكر يقوم على عدم وجود هذه الكليات في الواقع. بل هي تصورات ذهنية انشاها الذهن بتجرد.... انتهى الى انكار الميتافيزيقا بشكل تقليدي وراح يدعي ان الاثبات يكون هنا عن طريق القلب والوجدان بالايمان.

حتى نصل الى شكية ديكارت التي فصلناها بشكل اكثر توسع في الصفحات السابقة فهو الاخر اعتمد اسلوب الشك لما هو كان نمطا مهيمنا وثقافة النخبة في زمنه تلبس فيه اما من اجل غائية وهدفية الوصول الى الحقيقة، اي: من اجل منهج علمي ينطلق فيه من الشك الى اليقين من خلال الكوجيتو (الانا الافكر) او هو اصلا كان متزعزع اليقين ولو ببعض التفاصيل، لهذا هو يسلك طريق الشك من أجل الوصول إلى الحقيقة بشكل موضوعي. فهو ليس كما يذهب البعض شكا يعيش بيئته وثقافته العامة التي هي كانت نمط النخبة في عصر الشك عصر ازمة العقل الغربي في مرحلتها تلك. بل ان هذا الفيسلوف العقلي كان يعتمد الشك المنهجي ليس لمنهج خاص بالشك. بل منهج علمي عام يبدا من الشك وينتهي الى اليقين. كما فصله ببراعه وعبقرية في كتابه (التاملات) وغيره، بشكل ادبي متقن ومتسلسل في حلقات حوارية رائعة وصياغة عرفانية.

ولعلنا يمكن ان ننطلق بعد هذا العرض البسيط لنؤكد على امتزاج الشك في اليقين في شخصية ديكارت من خلال ما نطلع عليه من تاريخ الازمة في الغرب والشك الذي عصف بالعقل الغربي عموما نتيجة تهدم المسلمات وحيرة العقل في البحث عن اسس جديدة والاجابة عن تساؤلات حدود العقل بين الاطلاق والعدم والنسبية المتعدلة او المفرطة.

فمن الصعب ان يعيش الانسان مهما كان ذكيا وعالما بجزئيات العقل ان يصمد امام عاصفة الشك الكبرى في عصر ما بعد النهضة في ظل تحول كبير يعيشه الغرب. لنرى فيما بعد ان اي فيلسوف ياتي بعد عصر الشك وازمة العقل الغربي نتيجته لا يمكن الا ان ينطلق من هذا الشك. سواء كشك

فعلي عاصف، أو يتبنى الشك كمنهج من اجل التفكير الموضوعي للوصول الى الحقائق.

فرانسيس بيكون

يُعتبر بيكون أول مؤسس للمنطق التجريبي بل فلسفة التجريب و بذر الأسس لتشكل المدرسة الوضعية، هذا التأسيس الذي أصبح له منهج قائم بذاته، وبُعد أساسي للمنظومة المعرفية بشكل عام، وطريق منطقي تدخل في كل حقول المعرفة والعلوم الحديثة على نسب ومراتب وحسب الإمكان، وقاد التحول الجوهري في العقل الغربي.

بعد ان استعرضنا تاريخ الحركة الفكرية والفلسفة في الغرب نجد ان اول فلسفة اخذت التجارب ودرست الحالات بشكل إسقرائي وفق الملاحظة بشكل عميق، ورتبت نتائج حقيقية ومنطق نقدي للنمط القديم، اي: النمط الصوري هو عند بيكون. فقد شهد القرن السابع عشر تغييرات هامة في طريقة تفكير الكثيرين جعلته بمثابة ثورة، ألا أنها لم تكن بالغة الأثر وذلك راجع إلى الضغوط القوية المستحدثة التي أثرت على بناء الفكر وتلاحمه، وقد جاءت الضغوط من عدة اتجاهات أهمها الأفكار العلمية التي فجرها جاليليو ونيوتن، في عصر النهضة بإعادة إحياء معرفة الشكاك القدامى، عصر الإصلاح الديني الذي تحدى السلطات التقليدية وكذلك الحروب الدينية والثورة الصناعية والتوسع وراء البحار مما كشف الأوروبيين على حضارات أجنبية جديدة.

وقد يتسائل البعض لمَ لمْ يكن لبيكون هذا الاثر الكبير في تاريخ الفلسفة والاسم اللامع كما للوك مثلا و لهيوم؟ يجيب البعض لانه اتى في زمن مشحون بالاضطرابات وكانت التوجهات السياسية هي الغالبة والصراعات الداخلية، فيما كان التوجهات مضطربة والعقل مشحون. وكان

العقل الغربي ينمو بشكل صادف في فرنسا ايضا. ومع كل ذلك لا يمكن لاي باحث ان يغمض عينه عن انتاج بيكون وأثره في العقل الغربي، ولا يمكن ان يتجاهل جهده النقدي للعقل الغربي القديم ومن ثم الافكار جميعا والمنطق.

فاذا كان السؤال الذي هيمن على العقل وسيطر على تساؤلاته بين الاخذ والرفض وهو سؤال الطبيعة وامكاناتها في الدخول لاعطاء تجارب قيمة تلغي النهج القديم في التعاطي معها. فان بيكون كان العقل الذي دخل حلبة صراع السؤال هذا واراد بعمق فلسفته المرتكزة على الملاحظة والتجريب والواقع ان يجيب عن هذا السؤال.

يعتبر بيكون هو حلقة الاتصال بين الماضي والحاضر، وذلك لأنه يرى أن الفلسفة قد ركدت ريحها، واعتراها الخمود في حين أن العلوم الآلية كانت تنمو وتتكامل وتزداد قوة ونشاطا على مر الزمن. أدرك بيكون أن انحطاط الفلسفة يرجع إلى عدة عوامل: خلفت النهضة الاوروبية روحا أدبية جعلت الناس يهتمون بالأساليب والكلمات ويهملون المعاني. اختلاط الدين بالفلسفة، واعتماد الناس في أحكامهم على الأدلة النقلية وأخذهم بأقوال السالفين دون نظر في صحتها من عدمه.

كما لرجال الفلسفة أثر في انحطاط الفلسفة، إذ خرجوا بها عن موضوعها ومسار تطورها الذي يراعي الزمان والتطورات والتحديات ثم تجيب عن كل تساؤل في محله الزمكاني بل هي مضطرة لذلك بعد ان تتعمق في ملاحظة كل جزئيات التطور ومقتضيات البناءات.

وقد أدرك بيكون بأن العيب الأساسي في طريقة التفكير لدى فلاسفة اليونان والعصور الوسطى إذ ساد الاعتقاد بأن العقل النظري وحده كفيل بالوصول إلى العلم، ورأى أن الداء كله يكمن في طرق الاستنتاج القديم التي لا يمكن أن تؤدي إلى حقائق جديدة، فالنتيجة متضمنة في المقدمات كما يعتقد. فثار ضد تراث أفلاطون وأرسطو بأسره وظهر له بأن الفلسفة المدرسية شيء مليء بالثرثرة، غير واقعي وممل للغاية، كما أنها لم تؤد إلى نتائج، وليس هناك أمل في تقدم العلوم خطوة واحدة إلا باستخدام طريقة جديدة تؤدى إلى الكشف عن الجديد وتساعد على الابتكار لما فيه خير الإنسانية. وقد حمل الفلسفة التقليدية وزر الجمود العلمي والقحط العقلي ويستغرب عجزها عن الإسهام الفاعل في رفاهية الإنسان وتقدمه وسعادته.

وقد اعتقد بيكون أنه قد وجد الطريقة الصحيحة في الصيغة الجديدة التي وضعها للاستقراء، ويقصد به منهج استخراج القاعدة العامة (النظرية العلمية) أو(القانون العلمي من مفردات الوقائع استنادا إلى الملاحظة والتجربة.

ففي مساره الفلسفي وثورته النقدية اراد ان يتعدى اي قديم مهما كان على اساس تاسيس جديد نَظَر له عبر سلسة كتب كان اهمها (الاوراغون الجديد) اي الاداة الجديدة الذي تم نشره ١٦٢٠وهو من اهم ما كتب رغم انه كتاب صغير الحجم وقليل الاوراق الا انه كان يمثل عمق فكرته ومضمونها بل مشروعه كله فيما الكتب الاخرى تطبيقات.

وكانت ابرز ملامح فلسفة بيكون هو نقد الفلسفة القديمة والمسار الذي خطته عبر عصورها الطويلة كما التركيز على الطبيعة ودراستها وفق

الملاحظة والتجريب ثم بعد ذلك تاسيس الاحكام وفق هذه الخطوط العامة والتفصيلية، وبغض النظر عن التفاصيل والملاحظات ومناقشة الافكار التي تعرض اليها عبر النقود التي لا تزال ترد على اطلاقاته في طوي مؤديات اسس الفلسفة ومؤديات جموده على التجريب والملاحظة وحصرية قيام العلم بكل تفاصيلها عليه الا انه كان يمثل جواب تساؤلات عصره التي برزت من خلال التطورات الهائلة في بدايات السيطرة على الطبيعة وادخالها كعنصر خدمة للانسان.

كان بيكون ثائرا على المنطق الصوري وكل تفاصيله ولهذا يرى أن المعرفة تبدأ بالتجربة الحسية التي تعمل على إثرائها بالملاحظات الدقيقة والتجارب العملية، ثم يأتي دور استخراج النتائج منها بحذر وعلى مهل ولا يكفي عدد قليل من الملاحظات لإصدار الأحكام، وكذلك عدم الاكتفاء بدراسة الأمثلة المتشابهة بل تجب دراسة الشواذ من الأمور الجوهرية في الوصول إلى قانون عام موثوق به يقول بيكون: إن الاستنباط الذي يقوم على استقراء أمثلة من طراز واحد لا يعتد به وإنما هو ضرب من التخمين، وما الذي يدلنا على استقصاء البحث وعموم القانون وقد تكون هناك أمثلة لا تشترك مع البقية في الخصائص ، وهذه لا بد من دراستها؟ وقد دفع به هذا الموقف إلى نقد المدرسيين والقدماء لاكتفائهم بالتأمل النظري حول الطبيعة دون أن يعنوا بملاحظة ظواهرها. ومن ثم فإن الفلسفة الحقة –في نظره– يجب أن تقوم على أساس من العلم وتستمد نتائجه القائمة على الملاحظة والتجربة. فيجب على العلم الطبيعي إذن احترام الواقع الحسي إلى جانب الذهن في تخطيطه للطبيعة. وهذه هي أسس النظرية المنطقية

الجديدة، التي استند إليها بيكون في دعوته إلى ضرورة إصلاح المنطق الصوري الأرسطي وتعديله والاستعاضة عنه بمنطق جديد يمهد السبيل أمام الإنسان لكي يستطيع بواسطته الكشف عن ظواهر الطبيعة والسيطرة عليها، أي انه يريد استبدال منهج البرهان القياسي بمنهج الكشف الاستقرائي.يرى بيكون أنه إذا أردنا الوصول إلى الهدف المنشود فلا بد من مراعاة شرطين أساسيين وهما:

١- شرط ذاتي يتمثل في تطهير العقل من كل الأحكام السابقة والأوهام والأخطاء التي انحدرت إليه من الأجيال السالفة.

٢- شرط موضوعي ويتمثل في رد العلوم إلى الخبرة والتجربة وهذا يتطلب معرفة المنهج القويم للفكر والبحث، وهو ليس إلا منهج الاستقراء.وليس المنهج هدفا في حد ذاته بل وسيلة للوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة، إذ أنه - كما يقول بيكون - بمثابة من يقوم بإشعال الشمعة أولا ثم بضوء هذه الشمعة ينكشف لنا الطريق الذي علينا أن نسلكه حتى النهاية.

ومن هنا قاد ابرز تحول في الحركة التجريبية في نقده المنطق القديم والاراء الفلسفية والمعرفية التي سادت في عصره بشكل تقليدي جامد واسس على ركام هذا النقد فلسفته التي تقوم على اسس منطق الاستقراء التجريبي الذي تبناه، ليمثل انعاطفا كبيرا في تاريخه. هذا المنطق الذي اصبح الدة التفكير الفلسفي والمعرفي الجديد بعده ولا تزال منطلقات افكاره المنطقية والفلسفية في المعرفة البشرية خصوصا تعتبر من

المرتكزات الاساية للتفكير عند الكثير، لتصبح اراؤه مهمة الى الحد الذي اصبحت بين الاخذ والرد ما بين من يؤيدها او من يتنكر لها ويرد عليها.

جون لوك

ثم أتى جون لوك مهندس مدرسة الحس الحديثة، مبتنيا مدرسه على أنقاض الشك وكان مطلعا بعمق على تاريخ الشك والدراسات التي تكفلت ببحث مسألة العقل وحدود هذا الجهاز المركزي في الانسان، وكان عقلا كبيرا في النقد وجريئا في طرح العقل الجديد الذي آمن به وفق نظرته العقلية التي تبناها.

من اهم معالم فلسه لوك انه كان يعتبر ان العقل الانساني يولد خالي من اي قبليات اي بديهيات وفطريات. بل يولد الانسان بعقل يكون صفحة بيضاء ثم يكتسب المعارف عن طريق الحواس. وكثيرا ما يتم نقل ان لوك تاثر كثيرا بفكرة (الحي بن يقضان) للفيلسوف المسلم ابن الطفيل، وكيف ان اسس لهذه الفكرة في روايته المشهورة الحي بن يقضان من خلال سرد قصة إنسان ولد في مكان وحده بعيدا عن المجتمع البشري ثم بنى تصوراته من خلال التجارب والحواس في مسيرة استدلالية طويلة تبدا من البسائط ثم الاستدلال على اعقد المسائل اشكالية.

لقد كان لوك فيلسوفا تجريبيا حسيا أسس لفلسفة الحس بشكل فلسفي دقيق مازجا بين الفلسفة العقلانية ومؤديات مدرسة الشك ثم التنظير لفلسفته الخاص التي أسست لفلسفة جديدة أثرت في الكثير من الفلاسفة والمفكرين، ومن أكبر أعماله مقال عن الفهم الإنساني، الذي يشرح فيه نظريته حول الوظائف التي يؤديها العقل (الذهن) عند التعرف على العالم.

اشتهر جون لوك زعيم الحسيين بعبارته المشهورة: إذا سألك سائل : متى بدأت تفكر؟ فيجب أن تكون الإجابة: عندما بدأت أحس. لقد سلم لوك

بعجز العقل البشري وقصوره عن معالجة ما يتجاوز حدوده وإمكانياته وقد وضح ذلك في معظم كتبه ولا سيما كتابه (مقال في الفهم الإنساني) وكتابه (عن العقل البشري) وخلاصتهما أن العقيدة السائدة قبل لوك هي أن العقل البشري يشتمل على بعض الأفكار الفطرية الموروثة منذ الولادة دون أن يكتسبها العقل من التجارب التي تمر به أثناء الحياة ولقد بلغ من رسوخ هذا المذهب في نفوس أنه لم يكن يستهدف حتى لمجرد البحث والجدل . وكان ديكارت من أشد المدافعيين عن صحته وتبوته، أما لوك فيقابل هذا التسليم الأعمى بوجود الآراء الفطرية بأشد الإنكار. ويقول في ذلك انها (أى الأفكار الفطرية) ليست مطبوعة على العقل بطبيعتها، لأنها ليست معرفة بالنسبة للأطفال والبلهاء وغيرهم.

التزم لوك بانه ليس عندنا اي مصدر للمعرفة غير الحس. وبالتالي رفض الاوليات الفطرية. فكل ما عند الانسان من معارف ما هي الا انعكاس للحواس والانفعال بها نلتقى على اثرها باحكام اولية ومن خلال هذه الاحكام الاولية البسيطة نفهم الامور المركبة والاكثر تعقيد.

فقسم المعرفة الى معرفة وجدانية: وهي المعرفة التي لا تحتاج الى اي معرفة سابقة ولا قبليات. بل ان العقل يؤمن بها بمجرد عرضها عليه.

والمعرفة التاملية العقلية: لا تحصل من غير قبليات وهي عنده القبليات الوجدانية هنا فهو اذ انكر الاوليات الفطرية استعان ببديل اخر لها من خلال الوجدانيات، ليعتقد ان العقل يولد صفحة بيضاء ثم يبدأ رحلة الاستكشاف والمعرفة.

المعرفة الحسية: وهي التي تاتي عن طريق بداية الاصطدام بالمادة عن طريق الحواس فيعقلها ويتعرف عليها بشكل مباشر.

لا ينشغل لوك بفحص الذهن البشرى ذاته من حيث تركيبه العضوى أو من حيث العمليات العقلية التى يقوم بها وهو بذلك يسجل اول طوي مقدمة البحث في كل من تناول العقل والمعرفة البشرية. هذه المقدمة التي رافقتنا طوال مسيرة الاوراق السابقة لينطلق مباشرة نحو فحص عناصر المعرفة فى الذهن البشرى من إحساسات وإدراكات وأفكار وكلمات. وهو يذهب إلى أن لكل الأفكار أصلها فى الحواس باعتبارها المصدر الأول لتلقى الأنطباعات والإدراكات والأفكار عنده هى ما يشكل كل المعرفة الإنسانية ولذلك ينطلق نحو البحث فى (كيفية حضورها للذهن) ولا يجد سبيلاً تأتى به الأفكار إلى الذهن البشرى إلا عبر الإدراكات التى مصدرها الحواس ولأن لوك قد رفض نظرية الأفكار الفطرية فقد ذهب إلى أن كل أفكارنا ترجع إلى الخبرة التجريبية وعلى الرغم من ذلك فقد تمسك بمعنى واحد فقط للفطرية فليست الأفكار هى الفطرية عنده بل ملكات الذهن من تذكر وتخيل ودمج بين الأفكار وبعضها وكذلك الرغبة والإرادة.

اذن عند لوك الحس والتجربة هما مصدران المعرفة فقط ومن خلال

التفاعل ما بين الحس والعقل بهذه الطريقة اللوكية تنشا المعرفة ولهذا كان ينكر الى اقسام للمعرفة لا ترد الى العقل البشري بهذه الطرق.

وبما ان المعرفة الحسية لا تعطينا الاحاطة التامة بالمعلوم الا من وجهة النظر لهذا الانسان وذاك يكون من الصعب الحكم التام الا من خلال الاحاطة الحسية التامة.

وفي تقسيم اخر لبعضهم

١- تنقسم الأفكار البسيطة عند جون لوك إلى أفكار تأتي من حاسة واحدة مثل الألوان التى تأتى من حاسة البصر والسخونة والبرودة والنعومة والخشونة التى تأتى من حاسة اللمس والروائح التى تأتى من حاسة الشم والأصوات التى تأتى من حاسة السمع والأفكار تأتى من أكثر من حاسة واحدة مثل المكان والامتداد والشكل والسكون والحركة ذلك لأننا ندرك المكان من حاستى البصر واللمس بأفكار تأتى من الانعكاس على العمليات الذهنية وهو تفكير العقل فى أفكاره التى حصل عليها من الإدراك الحسى فعندما يتأمل العقل فى الكيفية التى يتعامل بها مع الأفكار يدرك أنه يقوم إما بإدراك حسى أو استدلال أو حكم أو تمييز وتفريق ومقارنة أو تذكر .

٢- أما الأفكار التى تأتى من الإحساس والانعكاس معاً فهى اللذة والألم لأنهما يبدآن بإدراك حسى معين يتبعه شعور بالارتياح أو عدم الارتياح يأتى من الانعكاس على ما تلقته الحواس وكذلك القوة إذ بعد أن يلاحظ العقل تأثير جسم ما على أجسام أخرى يدرك أن فيه قوة على هذا التأثير والتتابع أيضاً. لأن العقل بعد أن يستقبل إحساسات معينة يلاحظ ما بينهما من علاقة تتابع أى أنها تتبع بعضها البعض ويكون بعضها قبل بعض أو بعد بعض.

٣- ويذهب لوك إلى أن الأفكار البسيطة فى العقل تقابلها صفات فى الأجسام بمعنى أن العقل يستقبل من الأجسام صفاتها التى تتحول فيه إلى أفكار وهو يقر بأن لكل من الأفكار وصفات الأجسام طبيعة مختلفة فالأفكار من طبيعتها أن تكون ذهنية ومجردة والصفات من طبيعتها أن

تكون حسية لكن الأفكار البسيطة هى فى النهاية انعكاس ذهنى لصفات الأشياء كما لو أن العقل الإنسانى مرآه تنعكس عليها صفات الأشياء.

مقال في الفهم الانساني : يبدأ لوك كتابه الذي نشره في العام ١٦٩٠ بتوضيح الهدف من تأليفه ويذهب إلى أن الفهم هو الملكة التى تميز الإنسان عن باقى الكائنات الحية ولذلك فإن البحث فيها له الأولوية القصوى ذلك لأنه كما أن العين هى وسيلة الإنسان لرؤية الأشياء فإن الفهم هو وسيلته فى الإدراك والمعرفة وقبل أن ينشغل الفيلسوف بإنتاج أى نوع من المعرفة فإن الأولى هو البحث فى الفهم الذى هو أداة المعرفة وهكذا يفتح لوك مجالاً جديداً للبحث الفلسفى يختلف عن مجالات الفلسفة التقليدية إذ كان كل مذهب فلسفى سابق يبدأ مباشرة بالبحث فى قضايا الوجود وطبيعة الإنسان ومفهوم الحقيقة وواقعية العالم الخارجى ، ينقسم كتاب المقال إلى أربعة أجزاء : الأول عن الأفكار الفطرية ، والثانى عن الأفكار ، والثالث عن الكلمات ، والرابع عن المعرفة الجزء الأول ينتقد لوك الرأى القائل بالأفكار الفطرية بناء على أن الخبرات البشرية متعددة وأن ما هو فطرى بالنسبة للبعض ليس كذلك بالنسبة للبعض الآخر وأن أجناساً بشرية مختلفة تعتنق أفكاراً مختلفة وتعتقد فى أنها فطرية وأن البشرية كلها ليست مجتمعة على القول بأفكار فطرية واحدة هناك شعوب لا تعتقد فى وجود هذه الأفكار فى الأصل وهذا دليل على أنه ليس هناك إجماع بشرى عام على أفكار فطرية واحدة إذ لو كانت هذه الأفكار الفطرية موجودة لكانت كل البشرية تعتقد فيها ..

يقسم لوك العمليات الذهنية إلى أنواع عديدة تبعاً لنظريته حول الأفكار البسيطة والأفكار المركبة فهناك عمليات ذهنية مرتبطة بالأفكار البسيطة :

١- أولها الإدراك الحسى : وهو أول مرحلة فى التفكير وعلى الرغم من أن الإدراك الحسى عملية ذهنية تتضمن التفكير إلا أنه ليس تفكيراً بالمعنى الحرفى للكلمة إذ لا ينطوى على الفاعلية والنشاط بل يتضمن السلبية والتلقائية أى أن الإدراك الحسى هو التفكير السلبى الذى يقتصر على تلقى الإحساسات كما هى دون أن يتعامل معها بالربط بينها ودون أن يكتشف فيها أى علاقات .

٢- الاستبقاء: وهى الاحتفاظ بالأفكار البسيطة التى تلقاها العقل من الإحساس ويتم هذا الاحتفاظ بطريقتين: الانتباه إلى هذه الأفكار ذاتها كما هى موجودة فى العقل والذاكرة أى الاحتفاظ بالأفكار البسيطة فى الذاكرة بعد أن تكون الإحساسات التى أنتجتها قد غابت عن أعضاء الإحساس والذاكرة هى القوة التى نستطيع بها إحياء الأفكار فى الذهن بعد أن غابت إحساساتها ويطلق لوك على الذاكرة اسم (مخزن أفكارنا).

٣-المقارنة والدمج والتسمية: عن طريق المقارنة يميز العقل الامتداد والدرجات فهو يدرك الأطول والأقصر عن طريق المقارنة على أساس الامتداد ويدرك درجات اللون الواحد على أساس المقارنة بين الألوان عن طريق الدرجات اللونية ويدرك الترتيب بين السابق واللاحق عن طريق المقارنة على أساس الزمان أو المدة، ويدرك العلاقات المكانية عن طريق مقارنة الأشياء بعضها ببعض حسب المكان.

٤-التجريد: وهي آخر عملية ذهنية يشرحها لوك تحت ملكة الإدراك الحسى وهى إدراك العام والمشترك بين أشياء متشابهة فى صفة ما ووضع اسم عام لها مثل إدراك البياض الذى هو صفة تجمع الأشياء البيضاء وإدراك الشكل الكروى الذى يجمع أشياء تتصف بهذا الشكل مثل الشمس والقمر وكرة القدم ومن الملاحظ أن التجريد هو أعلى العمليات الذهنية التى تقع فى نطاق الإدراك الحسى فبدون التجريد لن يصبح الإدراك الحسى كاملاً ودقيقاً لكن التجريد هو فى نفس الوقت أول عملية ذهنية تنتمى لملكة الفهم ومعنى هذا أن التجريد هو الصفة الحقيقة التى ينتقل بها الذهن من الإدراك الحسى إلى الفهم وهو أيضا أول عملية يستطيع بها الفهم الوصول إلى الأفكار المركبة ذلك لأن الأسماء العامة والتصورات والمفاهيم المجردة أفكار مركبة لكن يصر لوك على اعتبار أن التجريد عملية ذهنية تعمل فى نطاق الإدراك الحسى والفهم معاً فهو قوة إدراك وقوة فهم فى نفس الوقت.

وهكذا كان لوك عند البعض هو أول واضع لمبحث (الابستمولوجيا) أو نظرية المعرفة بدأ لوك بتناول عناصر الفهم الإنسانى مباشرة من إدراكات حسية وأفكار وإحساسات وتصورات دون أن يشغل نفسه كثيراً بالبحث فى فسيولوجيا الذهن ذات الطابع السيكولوجى أو فى الطبيعة العضوية للإدراك الحسى وكان كل ما يهمه فى المعرفة الإنسانية هو كيفية حدوث المعرفة للفهم البشرى لا الطبيعة العضوية للتفكير والتى توقع دائماً فى إشكالية الارتباط بين النفس والجسم ..

وهكذا اثر لوك في العقل الغربي في مساره الجديد ليدخل عصر الحس الممنهج الحديث فتاثر بهذه الاجواء باركلي بشكل اكثر حدة وصرامة نافيا اي قدرة في معرفة المادة الا من خلال العقل اما المعارف التي تاتي عن طريق الحواس فما هي الا من صناعة العقل ذاته . فالعقل هو من يبدع في تصوير الماديات والمحسوسات وليس لها اي واقعية خارجية مستقلة عن هذا الذهن.

ليحكم في النتيجة الى ان المعارف البشرية ما هي الا انعكاس للعقل بذاتية مفرطة متطرفة وعندما اراد البحث عن علة ايجاد هذه الصور والابداعات المعقدة التركيب ذهب الى نظرية الفيض الافلاطونية اي ان هذه الصور هي من معلولات لله وهو من يفيضها على الوجود الانساني ممثلا في ذلك اعلى مراتب المدرسة العقلية المثالية.

ادعى بيركلي انه لا يوجد شيء اسمه مادة على الإطلاق وما يراه البشر ويعتبرونه عالمهم المادي لا يعدو ان يكون مجرد فكرة في العقل بفعل الإدراك وبغياب الإدراك تغيب المادة. وهكذا فأن العقل البشري لا يعدو ان يكون بيانا للروح ومنفعلا عن عالمها التي تتلقى الصور منها . قلة من فلاسفة اليوم يمتلكون هذه الرؤية المتطرفة، لكن فكرة ان العقل الإنساني، هو جوهر، وهو أكثر علوا ورقيا من مجرد وظائف دماغية، لا تزال مقبولة بشكل واسع. لهذا وجدنا ان اراء باركلي لم تلبث طويلا لعدم واقعيتها و هوجمت، وفي نظر الكثيرين نسفت تماما ولم يبق لها من وجود.

دايفيد هيوم

فيلسوف ومؤرخ وإقتصادي أسكتلندي، فهو من أقطاب التنوير في أسكتلندا، ومن أبرز المؤثرين في الغرب الحديث وعصر الأنوار. بل أفكاره إتسعت بحيث أثرت في الحركة العلمية والفلسفية وما تزال آراؤه إلى الآن طرية في مجالاتها.

هذا الفيلسوف درس كل ما قبله من الفلسفات وركز دراسته على تطورات المدرسة الحسية وتاثر جدا بالفيلسوف جون لوك الذي يعتبر مؤسس مدرسة الحس الحديثة. هذه المدرسة التي كرست هجومها على اي نوع من التامل الفلسفي حاصرة جدوى المعرفة البشرية بالحس وما يردنا عن طريق الحواس.

وقد تاثر جدا بكل من يميل الى هذا الاتجاه الحسي متعمقا في دراسة الحس والنقود التي وردت على مدرسة العقل والمثالية و الفلسفة القديمة والنقود التي ركزت على عقلانية ديكارت التاملية المفرطة مستهدفين لب الاسس الديكارتية، والتي هي امتداد الارسطية من حيث الارتكازات الاولية للمعرفة. وهي الاسس الفطرية هذا العصر الذي تحول البناء المعرفي من الذاتية المطلقة والتجريد التاملي الى الحس والتجربة وما يرد من علم عن الطبيعة عن طريق الحواس.

وما يمكن ان نسجله هنا هو ان جون لوك كان حسي عقلاني أي: كان ينطلق في أسس فلسفته بشكل عقلاني ويتنطلق في تنظيرته من هذا البعد العقلاني. الا ان من اتى بعده من مدرسة الحس خصوصا هيوم كان حسيا

متطرفا ومنغلقا على الحس. بلا اي توجه عقلاني وجمد على التجربة الى ابعد حد. ليؤسس إلى مدرسة حسية حادة.

قامت فلسفة هيوم على عدم الثقة بالتأمل الفلسفي. ولكنه آمن أن كل معرفة جديدة تأتي نتيجة للخبرة ، وأن كل الخبرات لا توجد إلا في العقل على شكل وحدات فردية من الخبرة، وكان يعتقد أنّ كل ما مَرّ به الفرد مباشرةً من خبرة لم يكن أكثر من محتويات شعوره الخاص، أو ما يتضمنه عقله الخاص. كما كان هيوم يعتقد بوجود عالم ما خارج منطقة الشعور الإنساني، ولكن لم يطرأ على ذهنه أنّ هذا الاعتقاد كان من الممكن إثباته. انظر الشكوكية التجريبية.

هاجم هيوم الاوليات وغيرها من فلسفة العقل ومرتكزاته الاولى مثلا حيث ناقش مسالة السببية وقانون العلية فتسائل الى اي مدى يمكن ان يعتقد العقل بضرورة ان يكون لهذه السببية معنى وربط حقيقي من غير العادة والترتب الطبيعي في عالم التجربة.

فاننا نعتاد دوما ان ياتي هذا الشي بعد هذا وكان مثاله الخاص هو اني ارى كرة البرالدو تتحرك فتصادف اخرى فيتصادما وليس هنا ضرورة بين حركة الاولى والثانية نافيا اي ربط بين السبب والمسبب ليذهب ان هذا من الصدفة فقط ان العقل اعتاد هذا وصار يربط بالعلاقة بين قضيتين ولا داعي لهذا الربط الا العادة وقد ذكر السيد باقر الصدر في فلسفتنا هيوم قائلا: (وقد

كان ((دافيد هيوم)) احد رواد المبدا الحسي – ادق من غيره في تطبيق النظرية الحسية) (١)

هكذا ثم ان هيوم بعد ان هاجم تلك الاوليات تطرق الى كيفية بناء المعرفة وعن اي طريق ففسر هذا الطريق من خلال الإدراكات التي تعرفها عن طريق

أ- الانطباعات الأهواء والصور الحاضرة للفكر بشكل مباشر .

ب- الأفكار نسخ ضعيفة من الانطباعات .

في البدء توجد الانطباعات التي تحدثها الأشياء في الإنسان ويسمي هيوم الانطباعات مجموعة الأحاسيس والأهواء والانفعالات التي تتكون في الذهن نتيجة تأثره في الحس، وبعد ذلك تتشكل الأفكار من هذه الانطباعات ويسميها انعكاسات ونسخ ضعيفة من الانطباعات. لكن إذا كانت الانطباعات حية وفاعلة فإن الأفكار خافتة وذاوية ولا تعبر عن الأشياء في حد ذاتها وانما عن تمثلاتنا عنها التي ترتسم في الذهن <

تقول تمثلاتنا بعض الحقائق عن ذواتنا ولكنها لا تظل خرساء ولا تقول شيء حينما تتعلق بالأشياء ذاتها. وتتمثل ريبية هيوم في الوقوع في الوهم إذا ما اعتقد الإنسان أن أفكاره تعبر عن الواقع الموضوعي ويقع الناس في هذا الوهم نتيجة العادة التي تدفعهم إلى حمل الأشياء الخارجية ما يأتيهم من مشاعر داخلية.

---

١ - فلسفتنا ص ٦٠.

حينما يبدأ المرء في التفكير حسب هيوم فإنه لا يهتم سوى بذاته بالرغم من اعتقاده أنه يدرك كيفيات العالم الخارجي . بيد أن طرافة هيوم في تأكيده على سخاء الذات عاطفيا. لقد كان أول من جعل من نموذج الميكانيكا السماوية عند نيوتن لكي يفسر الطريقة التي تستخلص بها الأفكار من بعضها البعض في العالم الذهني وأول من قارن ترابط الأفكار بنوع من الجذب الذي يحدث في العالم الذهني وما يترتب عن ذلك من تأثيرات خارقة للعادة في عالم الطبيعة وتجلي لأشكال متعددة ومتنوعة.

اذا كان من المتعذر علينا تصور أفكار متميزة ومنعزلة فأنه يستحيل علينا صياغة فكرة دون وجود أفكار أخرى مترابطة معها. وبالتالي يجب توفر على قوة تربط الأفكار بعضها ببعض تماما مثل قوة الجاذبية الكوني التي تربط بين الأجسام السماوية في العالم الفيزيائي.

ومن خلال هذا نعرف كيف ان هيوم قد انتج فلسفة حسية غاية في السبك والدقة وهذه الدقة التي قلنا اتت عن طريق تراكم اجيال من الشكيين والحسسين والتجريبين ومن الطريف ان هذا القرن الذي نشا به هيوم كان قرن كبار الفلاسفة في الغرب والذين تشكل العقل الغربي الحديث على ارائهم. ففي القرن السابع عشر الذي كان قرن الفلسفات الكبرى. سواء العقلية او الحسية. ومن خلال ركام النقد والشك وتراكمات النظريات الحسية، انطلق هيوم ليدشن فلسفته الحسية بدقة عالية متجاوزا النقود والاشكالات التي وردت على قبله، مستفيدا من نظرات البعض، منطلقا في التاسيس على اساس حسي عميق. لتمثل فلسفته قمة المدرسة الحسية التي هاجمت اليقينيات والمرتكزات العقلية من خلال نقد الاوليات. بل، اول

الاوليات. منطلقة بشكل جديد عابرة للمسار الفلسفي القديم في تفسير العقل نفسه، الى انتاج ما ممكن ان يفكر فيه العقل وما ينتج وفق حدوده وقدراته، محللا العقل وفق مراحل التفكير بشكل ترتبي و وفق ما يؤمن به، من مراتب التفكير، والاستنباط.

ومن هنا اثر في الكثير من جيل الفلاسفة بعد بل حتى الذين عاصرهم ولهذا قال فيلسوف النقد والمثالية المتعالية ((كانط)): (ان هيوم ايقضني من سبات اليقين).

إيمانويل كانط

بعد ما عرضنا مقدمات كنا نراها مهمة لفهم كانت هذه المقدمات عبارة عن أفكار وشخصيات فلسفية ومسار تاريخي أثرت بشكل كبير بعقلية الفيلسوف إيمانويل كانط وإنتاجه المعرفي وهي المدخل إلى فهم فلسفته. إذا ما آراد أحد أن يدرسها بشكل معمق تفصيلي. ومن هنا يمكن أن نحدد الكثير من المقولات والآراء الكنطية المتاثرة جداً بمن قبله. وهذا ما أعطاه نوع من الشمولية والتوسع. لهذا نراه بقدر ما هو عقلي من جانب أخر حسي وبقدر ماهو مثالي من جانب أخر واقعي. وهكذا تتشكل آراؤه وبناء فلسفته كلها. فهو الفيلسوف العقلي المثالي الذي تأثر كثيراً بالفلاسفة الحسيين خصوصاً لوك وهيوم وأكثر في الأخير.

طرح إيمانويل كانط منظورا جديدا في الفلسفة أثر ولا زال يؤثر في الفلسفة الأوربية حتى الآن أي أن تاثيره امتد منذ القرن الثامن عشر حتى القرن الواحد والعشرين، نشر أعمالا هامة وأساسية عن نظرية المعرفة وأعمالا أخرى متعلقة بالدين وأخرى عن القانون والتاريخ.

وكان من اهم اعماله هو ما يختص بالعقل وتحليله وكشف مداه التاملي وقدرته وحدوده. في بداية مشروعه الفكري كان نقديا وهو رائد المدرسة العقلية المثالية النقدية وهو الذي ابدع في نقد العقل واعطاء نظره عن العقل متينة ودقيقة بعد دراسات طويلة ومراجعات عميقة ومن اهم اسهاماته في هذا الميدان هو (نقد العقل المحض) او المجرد او الخالص على ترجمات مختلفة. اي نقد العقل بما هو عقل وليس من خلال ما انتج وينتج من فكر، وما له من تجليات. فهي محاولة في نقد العقل نفسه ودراسة حدوده.

ومن يريد ان يخوض في فكر كانت عليه ان ينطلق من اوليات ومنطلقات اساسية في تكوين نفس عقل كانت والانسان لا يتعدى فهمه ففهم كانت العميق والعبقري ايضا له مسار وعناصر تعتبر مكوناته الاساسية والثانوية والظروف الفكرية التي كانت يعيشها اضافة الى ما قدمته الحضارة الى حد عصره من منجزات باهرة اعتمدت على الفكر والملاحظة والتجربة.

و حيث بدأت في دراستي لكانط وفلسفته، من فلاسفة قبله، لإنه في قرائتك الموضوعية ستجد ان هذه الشخصيات العلمية والفلسفية بما انتجت من افكار واراء وفلسفات، كانت اهم العناصر المكونة لافكاره بل نمط عقله في التفكير، ومن يمتلك اطلاع في الاراء الفلسفية وله قدرة مقارنة او من يريد ان يرجع الى تاريخ الفلسفة خصوصا من عصر ديكارت مرورا بفرانسيس بيكون وجون لوك و براكلي واخيرا هيوم الذي ابدى تاثره الفعلي به يدرك اهم عناصر تكوين عقل كانط نفسه.

لا يمكن الا ان نعترف بنضج الرؤية الفلسفية العميقة للعقل عند كانط، وهذا ما هو واضح في قدرته الخلاقة في تكوين نظرية فعلية عميقة لهذا العقل، وسبر اغوار قعره بشكل قل له نظير الى حد زمانه، فاتحا في ذلك عصرا جديدا للعقل لا يزال مؤثرا الى الان.

ولكن علينا ان نسأل: هل ان كانط كان فعلا متجردا في دراسته للعقل؟ وهل كان فعلا يمارس نقده بدون اي خلفية؟ وبالتالي نعتبر ان فكره نظرة مجرد عن اي نزعة؟ وهل انجز مشروعه ببعد معرفي موضوعي من غير اي مؤثرات؟ كما ادعى في بداية كتابه (نقد العقل المحض).

نعم إن الموضوعية المجردة بشكل مطلق من غير مسبقات وتأثير عوامل البيئة والظروف المحيطة بالمفكر والفكر وظروف تكون تصوراته صعبة التحقق ليذهب الكثير من الباحثين في النفس البشرية بإستحالة هذا التجرد. أي أنه علميا شي مستحيل في المعرفة. فلا يوجد انسان ممكن ان يتجرد من دعوات وقبليات بشكل مطلق.

فاذا كان الانسان يمكن ان يكون موضوعيا وعلميا الى حد كبير بما له من قيم تحكم تصوراته واخلاقيات علمية وثقافية، وبما له من عمق روح وبعد قيم، كما هنا يعمل عنصر الاطلاع المتنوع للاراء ليكون عاملا اخرا للتفكير المتزن الموضوعي بعيدا عن المسبقات والاحكام القبلية.

ولكن ان كان هذا مستحيلا لكل انسان وكل باحث ينطلق من اجل امور محددة في تنظيره يحاول بشكل شعوري جاد او لا شعوري ميلا لاثباته ودعمها في الادلة. ولكن هذا لا يمنع ان يكون هناك موضوعية نسبية ترتفع نسبنها نتيجة كم العمق الاخلاقي والقيمي وسعة الاطلاع على الاراء المختلفة والتجرد الى حد ما من الدعاوي والاحكام المسبقة.

وحين نراجع فكر كانت خصوصا المقدمات لكتابه المشهور (نقد العقل المحض) والذي هو اهم كتبه وتنظيراته. خصوصا انه مُنطلق موضوعنا وبحثنا في هذا الكتاب. نرى انه كان متاثرا الى حد كبير في اراء الحسيين خصوصا اراء (دافيد هيوم) الذي اقضه من سبات اليقين كما يعبر هو نفسه. وهو بقدر ما كان عقليا ومن اهم الاسماء في المدرسة المثالية بل على راسها في العصر الحديث، الا انه حسيا الى حد كبير في نقده للعقل وتأطير حدوده. ومن هنا كان يعيش اجواء عناصر التاثير في مدرسة الحس وكان

يخوض معركة العقل في الوصول الى نتيجة حاسمة، تريح هذا النزاع الذاتي له، في نظرية تقريبية تجمع بين ما يؤمن به من مثالية والشعور باهمية العقل الى جانب عناصر التاثير الحسي التي عُجنت في رؤاه عبر دراسته لاراء اهم فلاسفة الحس والتجربة خصوصا لوك وبيركلي وهيوم.

هذا الكتاب الذي اتى اولا بعد ركام نقدي هائل للعقل، وتراكمات من الطرح للمدرسة الحسية والعقلية معا. وما رافق هذا التوجه من نقود ايضا من مدرسية العقل. والتي اصبحت خجولة بحكم المنجزات العلمية التي اتت عن طريق الملاحظة والتجربة. كما ان هذا الكتاب كتبه وهو في عمر النضج والكهولة بعد ستين عاما من الدراسة والتدريس والمطالعة والمباحثة في الاراء والتامل العميق في كل هذا، مما يعطي لرأيه العمق في التفكير والنضج في الطرح الحاسم للنتائج. حيث صدر كتابه (نقد العقل المحض) نتاج كل هذا النضج، وهو اهم كتبه ومشاريعه في عمر الستين، وهذا ايضا يعطيه العمق اكثر والنضج الفلسفي فالعمر وتقدم السنين تعطي للعقل الحاذق والذكي و النشط في التأمل نضجا إستثنائيا، و تعميقا للرؤية التي يمتلكها الإنسان.

وبهذه الهواجس المتعددة والمؤثرات والبيئة العلمية والفلسفية والاحداث، التي ترافق كل هذا، وبحكم العمر والنضج في الرؤية. طرح رؤيته الشاملة للعقل والمعرفة البشرية، بشكل خاص ليدشن مرحلة جديدة من تاريخ العقل والفلسفة عموما بل المعرفة البشرية بشكل اعم و اوسع.

هذه الرؤية التي لم تكن تقف عند التجربة والحس، مع انها عنده اسس المعرفة والكسب العقلي الاولي والاساسي والمهم. بل الاهم، ولكنه انطلق

ايضا ليعطي للعقل الاهمية الاخرى في حالة من التبادل المعرفي والتزاوج في مشروع تفكيري داخلي (فلا عقل بلا حس ولا حس بلا عقل) بل كلاهما عاملان مؤثران في المعرفة ينطلق منهما في عملية التفكير واصدار الاحكام والنتائج ونمو المعارف.

حيث يعتقد كانت ان معرفتنا بالعالم الخارجي لها اساس في التجربة الحسيه. ولكن لها أيضا اساس اخر يسميه المعارف القبلية. وفي كلامه هذا نقد ورفض للفهم التجريبي والفهم العقلي معا ويعتبر كانت نقده هذا ثورة مشابهة لثورة كوبرنيكوس الذي قلب المعادلات العلمية في العصر الوسيط في نقده لطبيعيات ارسطوا وفلكيات بطليموس وكانت بداية الافكار الثورية ضد التقليد المدرسي والفرض الكنيسي.

فلسفته :

تعتبر فلسفة كانط نقطة نحول فى الفكر الفلسفي بأسره، إذ لا نكاد نتصدى لفيلسوف حديث أو معاصر حتى نلمس من قريب أو بعيد أثر فلسفة كانت . وقد تميزت فلسفته بأنها نقدية وذلك لأنه أهتم بنقد العقل البشري في مختلف جوانب نشاطه والنقد عنده يدل على الدراسة التحليلية بقصد الكشف عن مقومات العقل البشري للوصول الى الأسس العامة التي يستند إليها العلم والتى بدونها لايمكن أن تنهض تجربة علمية والقواعد الراسخة التي لا يمكن أن تتحقق الأخلاق متمثلة في السلوك الانسانى السوي إلا وهي مرتكزة عليها. فالنقد لا يقتصر على المعرفة أوعلى الاخلاق وأنما الحياة كلها بما فيها من معرفة وأخلاق وجمال وسياسة.

يدعو كانط إلى الوضوح في الفهم والسلامة والتفكير لا على أساس حشد المعلومات وإنما على دعامة من منهج يعول فيه على النظرة العقلية التى لا تشوبها شائبة من انفعال أو رغبة شخصية ومن أحاديثه عن المنهج الذي يجب اتباعه فى تدريس الفلسفة بالذات : يقول أننا حين نتصدى لدراسة فيلسوف ينبغي لنا الا نتخذه مثلاً والا نتتع أراؤه مهما يكن فيها من سحر وطلاوة ، وانما خير لنا أن نقف منه موقف حياد وأن نتغلغل في أعماق فكره ثم نحكم بعد ذلك على هذة الأفكار حكماً منصفاً . فهو يدعو إلى الوقوف موقف النقد والتحليل من الفكر ، موقف العالم من الطبيعة، ومن هنا كانت دعوته إلى اتباع نظام صارم دقيق في الدراسة والبحث..

أستهل كانط دعوته الفلسفية بضرورة النظر إلى التجربة نظرة فاحصة قبل التطلع إلى التأمل الخالص وإلى ضرورة تمرس الانسان بالتفلسف قبل دراسته المذاهب الفلسفية المختلفة وكان يعلن أنه ليس هناك فلسفة مكتملة. وقطع كانت صلته بالفلسفات القطعية التى تعتمد على الميتافيزيقا القديمة والتى تستند الى فكرة ثابتة فى فهم الاشياء والحياة لاتحيد عنها، وكان معنى هذا ايذانا بالدعوة الى نظر فلسفى جديد يقوم على النقد اقتناعا منهة بأنة لاسبيل الى ان نخطو بالدراسات الفلسفية خطوات الى الامام إلا بالتحليل. وقد اعتمد فى ذالك على القاعدة الاساسية التى عرض لها فى رسالتة "صورة العالم الحسى والعالم العقلى، وهى ان الصور والمبادئ التى تعد الشروط الضرورية لكى يمكن لشئ ان يكون موضوعا لمعرفتنا يجب ان تكون صورا ومبادئ صالحة لكل تجربة وطبق هذة القاعدة على الزمان والمكان من حيث اعتبارهم صورتين لإحساسنا اى من حيث كونهما الاطار

العقلى الذى بدونة لايمكن للاحساس ان يكون احساسا وتعد هذة الفكرة ثورة فى الفلسفة تغادل ثورة كوبرنيكوس فى الفلك فالاشياء تدور على الذات العارفة دوران الكواكب حول الشمس.

انتقل كانط من الاحساس الى الظاهرة وبعد ان كان ينظر الى الظاهرة بدا يتطلع الى ما يحكمها لقد لاحظ انه اذا كان هناك شروط لابد من توافرها لكى تتم الظواهر على النحو الذى نشاهدة علية فان هذة الشروط لايمكن ان تستخلص من واقع هذة الظواهر بل هى مستمدة من العقل البح واذا كانط هذه الشروط لازمة لزوما تاما لكى تتم الظواهر ومادامت هذه الشروط عقلية فان العقل لازم لزوما تاما للتجربة، وليس فى وسعنا ونحن بصدد البحث فى امكان العلم ان نتوه فى زحمة الظواهر بينما نترك المشرع الاول لها الذى يضع شروطها وهو العقل، وعلى ذلك فالطريق الى تعمق الظواهر باستعراضها وتسجيل صفاتها انما يكون اولا وبالذات باحصاءء شروطها اى بالنظر فى العقل.

هذا التطور فى فلسفة كانط يوضح ان مهمة التحليل والنقد لاتعنى فى نظرة تحليل الظواهر ذاتها فان هذا لايجدى وانما تعنى تحليل العقل ونقدة ولهذا قيل ان كل من يبحث فى نظرية المعرفة يبدا بكتاب لوك (مبحث فى العقل البشرى) ثم لايلبث أن يتجة الى كتاب كانت (نقد العقل الخالص) حيث تتضح أمامة افاق لم يكن فى وسع لوك ان يوجهه اليها. ففى كتاب كانت بحث جاد عميق عن الشروط الضرورية اللازمة لكل معرفة صحيحة فضلا عن تحديد لإمكانيات العقل وتوضيح لمعالم النطاق الذى يتعين علية الالتزام بة وليس معنى هذا أن كانط استطاع فى هذا

الكتاب ان بجد حلا نهائيا لمشكلة المعرفة وانما كان بحثة فى المعرفة بحث عميقا موجها ومرشدا فى ذلك الصراع الناشب بين التيارين التجريبى والعقلى حيث راى كانط انه ما من سبيل لحل الاشكال الفلسفى القائم إلا بالنظر الى العقل من حيث الخامة الحسية وحدها معدومة القيمة والقالب العقلى وحدة معدوم ايضا. وانة لابد ان يكون هناك تكامل من الجانبين حتى يمكن ان يكون هنالك قيمة مع تحفظ واحد مهم وهو أن الدور للعقل لا للمادة.

وان كانت ميتافيزيقا ديكارت تجعل الكائن الاسمى والكمال الاعلى ضامنا لكل معرفة ولكل علم ولكل اخلاق فان الميتافيزيقا عند كانت ميتافيزيقا علميا لاتسعى الى سند الهي وانما دعامتها واركانها واستمد من العقل واحدة فالاشكال الفلسفى الذى عرض له كانت يقوم على اساس وجود العلم ومجاله هذة الظواهر التى تتبع قوانين ثابتة فى كل زمان ومكان من جهة والانسان من جهة اخرى.

واذا كان هنالك تجربة مادية لها ضوابط وتجربة انسانية لابد ان يكون لها ضوابط التجربة الاولى هى التجربة الطبيبعية العملية والتجربة الثانية هى التجربة الاخلاقية العملية ايضا واذا كانت الميتافيزيقا بالمعنى الكانطى هى التى تستنبط هذة الضوابط العامة كلها فهناك مع ذلك دائرتان لنشاط الميتافيزيقا :دائرة الطبيعة المادية ودائرة الطبيعة البشرية ومن ثم فهناك ميتافيزيقا عامة للعلم الطبيعي وميتافيزيقا عامة للعلم الأخلاقي . وبعبارة أخرى اهتم كانط بمجالين أساسين : المجال الطبيعي على اطلاقه والمجال

الانساني بوجه خاص والعلم لا يقتصر على المجال الطبيعي المادي فقط بل ينسحب على المجال الانساني.

إذا تساءلت: ماهي قدرة العقل.؟ هل هي قدرة لا حدود لها أم هي قدرة لها حدودها. أجاب كانط أن العقل لا يسعه أن يمارس نشاطه إلا فى حدود الظواهر، فكل تجربة لا تكون ممكنة إلا إذا جرت فى مكان وإلا إذا حدثت فى زمان. وعلى هذا فكل تجربة لا تكون ممكنة إلا فى المكان والزمان ولوبحثنا فى المكان والزمان فى التجرية وفى صميم الظاهرة لما وجدنا لهما أثرا. فهما قالبان عقليان يزود العقل بهما التجربة لكي تحدث بالفعل، مقولتان عقليتان لازمتان لزوما مطلقا لكل تجربة. فالعقل هو الذى يزود التجربة بجميع الضوابط والشروط التى تمكن هذة التجربة من الحدوث.

اذن فالعقل حبيس هذه النظرة التي تتكون عن طريق ما يرد الى الحس بعد السير التفكيري من الادراكات الاولى ثم تتحول هذه الادراكات الى ظواهر وليس هي الصور بشكل مباشر للعقل بل هي ظاهر لكي تتحول الى معرفة بشرية.

فلا تحصر حقيقة صورة الشي بل الظاهرة التي تتحكم فيها شروط بالنسبة الى العقل شروط الزمان والمكان ومحدودوية القدرة العقلية والتفهم للعقل في الوصول الى كنه وحقيقة الاشياء.

ثم تتحول الى الذهن ويجري عليها عملية الفهم والربط كي يصل الى الحكم الذي يكون عبارة عما ورد الى العقل من ظواهر عن الاشياء ليست هي حقيقتها وليست الشي بذاته بل الشي بما هو عندنا فقد فرق بين الشيء

بما هو هو والشيء بالنسة عندنا فليس هو نفسه بل جانب من تعقلنا وتفهمنا له وفق شروطه التي عددناها وطرحانها في مطاوي البحث.

(يجب أن تعرف قبل كلّ شيء أنّ الحكم العقلي عند كانط على قسمين:

أحدهما: الحكم التحليلي، وهو: الحكم الذي يستعمله العقل لأجل التوضيح فحسب، كما في قولنا: الجسم ممتدّ، والمثلّث ذو أضلاع ثلاثة. فإنّ مردّ الحكم هنا إلى تحليل مفهوم الموضوع (الجسم أو المثلّث)، واستخراج العناصر المتضمّنة فيهـ كالامتداد المتضمّن في مفهوم الجسم، والأضلاع الثلاثة المتضمّنة في مفهوم المثلّث ـ وردّها إلى الموضوع. والأحكام التحليلية لا تتحفنا بمعرفة جديدة للموضوع، ولا تقوم إلاّ بدور التفسير والتوضيح.

والآخر: الحكم التركيبي، وهو: الذي يزيد محموله شيئاً جديداً على الموضوع، كما في قولنا: الجسم ثقيل، والحرارة تمدِّد الفلزات، فإنّ الصفة التي نسبغها على الموضوع في هذه القضايا ليست مستخرجة منه بالتحليل، وإنّما تضاف فتنشأ بسبب ذلك معرفة جديدة لم تكن قبل ذلك. فالأحكام التركيبية: تارة تكون أحكاماً أوّلية، وأخرى تكون أحكاماً ثانوية. فالأحكام الأوّلية هي: الأحكام الثابتة لدى العقل قبل التجربة، كالأحكام الرياضية نظير قولنا: الخطّ المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين. وسوف يأتي ما هو السبب في كونها كذلك. والأحكام التركيبية الثانوية هي: الأحكام الثابتة في

العقل بعد التجربة، نظير الحكم بأنّ ضوء الشمس يسخن الحجر وأنّ كلّ جسم له وزن.) [١]

ومن هنا فالعقل محدود بهذه الاطر التي لا يمكن ان يتطلع الى شيء ما وراءها فالمعرفة بهذا الشكل هو الحد الاعلى للعقل ولا يمكن ان يكون اكثر من ذلك ولهذا كانت نظرته الشمولية للمعرفة البشرية التي تنتج .

الرياضايات فقط احكام مطلقة وحقيقية لانها احكام فطرية منشاها العقل وليس التجربة وادراك قبلي سابق على التجربة والادراكات الحسية . بل هي احكام فطرية بحتة.

ان الطبيعة وفق هذه المحددات هي موضوع قدرة البحث العقلي والعلمي للعقل ولا يمكن ان يكون اكثر من ذلك فالطبيعة هي مدار المعرفة وقدرة العقل بهذا الشكل النسبي والنسبة المأطرة بما توصلنا اليه ومن جوانب محددة ليس احاطة تامة ولا حكم نهائي . وبما ان ما نتوصل اليه هو هذا الحد والنسبة فلابد من البحث اكثر والتعمق وسبر اغوار العلوم وشق بطون الحقاق كي نتزود اكثر بالحقيقة وكلما كان النظرة ادق كلما تعمقنا اكثر في ادراك حقيقة الاشياء ولكن بلحاظ عدم قدرة العقل على ادراك حقيقة الاشياء بشكل مطلق ومن كل جانب.

اما ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) فهي اشياء ليست تحت مقدور العقل العملي فهي لا يمكن ان ندركها بالحواس ولا التجربة ولا هي من الفطريات فتكون معارف ليست من قدرة المعرفة البشرية.

---

١ - فلسفتنا ص ١٢٦.

والنتيجة :

ان العقل الانساني محدود. ففي العلم والمعرفة البشرية في الطبيعة نسبي، وفق شروط المعرفة التي تبناها بين الشيء بذاته والشي بالنسبة الينا. والرياضيات حقائق فطرية. اما ما وراء الطبيعة مثل البحث عن الله والوجود والعلة الاولة وبداية الزمان وبداية الخلق، فليست من مقدور معرفة الانسان ولا منظومته التفكيرية العقلية. ومن هنا يعلن كانط الحدود الرسمية للعقل والمعرفة البشرية. ثم من خلال العقل العملي واعماله الفكرية الاخرى يستدل على اهمية الايمان بالله (سبحانه) والامور المتعلقة في سعادة الانسان واهمية تنظيم حياته الاخلاقية وضرورة وجود غاية للاعمال الاخلاقية التي فيها لاتفاني ونزعة الانا.

ليضع فكرة الله بالضرورة البارغماتية للانسان أي المصلحة والمنفعة ومن هنا نكتشف تاثره بويليم جمس وفلسفته (البارغماتية) التي انشاها على اساس اهمية العلم بقدر المنافع للانسان لا من حيث قدرة العلم والفلسفة المعرفة والاستدلال على ما هو غير متاح للتجربة والحس.

فاذا كنا لا نتعرف على الحسيات، الا بشكل نسبي وعن طريق واسطة الظواهر وليس الحقيقة في الشيء، وهي نجربها ونحس بها بشكل مباشر، ونجري على عناصر تكوينها التجربة والاختبار. فكيف تلك التي غير متاحة لكل هذا.

الى هنا يمكن ان نحكم على ان فلسفة كانط كانت عبارة عن عصارة الفلسفة والاراء المتنوعة والمدارس الى زمانه الذي عاش فيه. ففلسفته نقدية لانها ارتكزت على نقد العقل والافكار التي كانت تحيط به وتحليلية

لتحليل مكونات العقل والاراء التي ذهبت الى حسيته وماديته وتاسيسية لانها تبنت موقف اخر وفق المحددات الاساسية للمعرفة البشرية وفق الحس والعقل والمثالية.

ولكن إستمرت حركة الفكر والعقل لتنتج ما هو مختلف حتى في دائرة المدرسة المثالية. فهيهات ان يقف العقل عند حد، والتفكير عند اجتهاد. وبقت حركة الفكر منطلقة في ميادينها المتنوعة والفلسفة تخط مسارها مادام ان هناك اطوار للتاريخ ومسار للحضارة والانسان. الذي فطر على التساؤل والبحث عن الاجوبة خصوصا، ونحن نعيش عالم ما زال المجهول منه كبير في الطبيعة وما ورائها في داخل الانسان وخارجه.

اما من ذهب الى موت الفلسفة بعد كانت وحسم البحث العقلي بموقف عاجز. فهذا ما يتبناه وهو يمثله اما الجهاز التفكيري للانسان. فلا يمكن ان يتوقف في الوقت الذي نعيش حياة تتوسع وتتوسع علومها ومسائل التفكير والتامل. خصوصا بعد النصف الثاني من القرن العشرين. حيث ازدهرت العلوم الانسانية ودراسة الاديان ودخول البارغماتية العلمية لتشمل منافع الانسان الروحية والعقلية، وما يرفده كل هذا للانسان من طاقة وجواب عن مضمون الوجود الانطلوجي والغاية والمصير والاجابة عن كل هذا بشكل عقلي وعقلاني، يرافق مصادر المعرفة الانسانية الاخرى. اهمها الاديان وتراث الانسان وخزين المعنى ومسارات المادة.

ان الذي عرضناه من فلسفة كانط يميل وينزاح بشكل واخر الى الحس ولصالح شبهات الحسيين وكانت مساهمة عقلية عميقة في الدخول في الاستدلال لهذه المدرسة. مما كانت فلسفته إلى حدٍ ما، اسهاما في ترسيخ

شبهات الحسيين لتقويض دور العقل في مسرح العلم والحياة، وفهم الكون والطبيعة وما ورائها. وتاسيس معرفة عقلانية واقعية شاملة.

الفصل الرابع

الديالكاتيكية من مثالية هيغل إلى مادية ماركس

في هذه الأثناء الذي شقت بها المثالية العقلية من جانب، و الحسية من جانب آخر طريقهما في مناطق العالم الغربي، كانت إلى جنبهما فلسفة أخرى تشق طريقها بشكل آخر متخذة مساراً مختلفاً إلى حد ما. وهي: فلسفة الديالكتيك، ومثالية أخرى لهيجل، الذي صاغ هو الآخر فلسفته وفق رؤياه والواقع الموضوعي الذي درسه وعاين ظروفه.

كان الهاجس العام لهيجل هو كيف أن يجمع تناقضات الفلاسفة. خصوصاً، حول ما أدت الدراسات والآراء في عصره من تناقضات وإختلافات وتوسع وتشعب، أصابت بنية العقل الغربي عموماً بأزمة المنهج وتشكل بنى، أو على الأقل منهجية تعتبر الميزان في طرح يساهم في تشكل علمي ومنطقي. هذه ولدت إشكالية، بل أزمة أحاطت بالعقل نفسه.

هيجل عمد على دراسة التناقضات هذه وأراد أن يصوغ رؤيته حول هذا التشتت والجدل والإبهام. منطلقا من نظرية العقل على وفق الرؤية المثالية أيضا، وكذلك في الواقع، صياغة جدلية بارعة. ليعتبر ما الواقع الا انعكاس للوعي الكلي والروح الكلية والتفكير بين المتضادات. على نحو من التنافي والتنافر الجدلي الذي وضعه في قالب مفهوم.

عند هيجل أن حركة الواقع الموضوعي و التاريخ ما هي الا نتيجة تناقضات العقل وجدلية التفكير. فهو يُرجع كل هذه الافكار الى فكرة واحدة، لنوات انشطرت على نفسها ليحصل بين الشي ونفسه. او قل: المنشطران في حراك تضاد وجدل وتدافع، ثم تنبثق إثر ذلك حالة جديدة

وهكذا تتصاعد العملية. وهذا هو الذي يكتب للافكار التطور والنمو، وما العالم الا انعكاس لهذا الجدل في دائرة الوعي والتضاد بين الشي ونقيضه.

وهل هذا معناه تخطي عتبة الحس والانطلاق في العقل بشكل مجرد متعالي عن التجربة والحس؟ يجيب في سياق نقده للتجربة موضحا رؤيته هذه حيث يقول: (اما من حيث الصورة فان هذه المعرفة التجريبية تفتقر الى الضرورة التي تنشدها الفلسفة. وهنا يمكن ان نقول ان فهم العلوم التجريبية يتضمن بدوره نقيصتين:

الاول: ان الارتباط بين القانون وجزئياته ارتباط خارجي وعرضي.

الثاني: ان بدايات المنهج عبارة عن معطيات لا هي مفسرة ولا هي مستنبطة.

وحين يحاول الفكر اصلاح هذه العيوب فانه يتحول في الحال الى فكر نظري هو الفلسفة النظرية التي لا تهمل وقائع التجربة التي يتفاخر بها العلوم التجريبية. بل هو يسعى الى التعرف على العنصر الكلي فيها، ثم يصبه في مقولات جديدة. ولهذا احتوى المنطق النظري على جميع مقولات المنطق والميتافيزيقا السابقة مع تطويرها في مقولات اوسع.

والحق ان الروح كما سبق ان ذكرنا يمكن ان تمر بمجموعة من المراحل المعرفية فهي عندما تكون حاسة او مدركة حسيا فانها تجد موضوعها في شي حسي وحين تتخيل تجد موضوعها في تصور ذهني وهي حين تريد ان تجد موضوعها في هدف او غاية .. الخ. لكن في مقابل

ذلك كله لابد ان تشبع حياتنا الداخلية العليا وحياتنا الداخلية العليا هي الفكر وهو اعمق ما في الذات)[١]

وقال ايضا: (إننا في البداية نتناول فكرة ناقصة، فتؤدي متناقضاتها إلى أن يحل محلها نقيضها، غير أن هذا النقيض تظهر فيه العيوب نفسها، فلا يبقى طريق للخلاص سوى أن ندمج بين محاسن التصورين في تصور ثالث، ومع أن هذا العلاج من شأنه أن يحل المشكلات السابقة ويتقدم بنا خطوة نحو "الحقيقة"، إلا أنه بدوره يتكشف عن متناقضات، فينشأ من جديد موضوع ونقيضه، ثم يرتفع هذا التناقض بينهما في تآلف جديد، وهكذا دواليك، حتى نصل إلى مقولة (الفكرة المطلقة)[٢].

ومن خلال هذا النص نفهم ملخص لنظرة هيجل العامة للعقل ومراحل التفكير عنده فالتجربة هي ممارسة ذهنية عقلية بعد تحولها من تجربة ومحسوسات من الواقع عن طريق الادراكات الى العقل كصورة وفكرة. لتدخل في دائرة العقل ومن هنا لابد ان تشبع حياتنا الداخلية وهي العقل، فالعقل عنده اعمق ما في الذات وهو مركز الذات وما الخارج الا تكامل مع هذه الذات وفق نظرة جدلية للتكامل.

ثم اذا كانت الفكرة تنطلق واحدة في العقل تنشطر على نفسها لتكون فكرتان متضادتان، اذن: الفكرة الاولى المعلولة. ما علتها و كيف انبثقت الى عالم العقل؟ يفسر ذلك من خلال العلة العليا والتي يسميها الروح الكلية وفق فكرته وسلسلة تنظيراته للديالاكتيك وهو (الله). هذه العلية العليا التي

١ - موسوعة العلوم الفلسفية ج١ ص ٢٢

٢ - الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٢٩٩

تحكم العقل والوعي. وهو بالتالي مصدر الوجود ليستمر الديالاكتيك في نموه منطلقا من الوعي منصبا في الواقع. ليتحول الى مفهوم اوسع من مجرد افكار بعد ان يصب قالبه على التاريخ والكون والطبيعة. وهكذا يتشكل العقل والطبيعة وما ورائها اي النظرة (الميتافيزيقيا) لهيجل في منهج واحد وتفسير واحد.

فليس الطبيعة والعالم الخارج عن الذهن والوعي شي اخر سابق عليه والعقل في حراكه التفكيري ما هو الا وعي منعكس عبر الادراك للطبيعة، وما تدركه المحسوسات. بل هو الذي يعطي الوجود قيمته لينزع عليه طابع الايجاد ضمن منهج محدد، وفق ما ينتهي اليه. ومن ثم الوجود، فالوجود الطبيعي ما هو الا انعكاس لهذا الوعي، وبالتالي الى العلة العليا و الروح الكلية التي تعتبر مركز هرمي لتكامل حركة الجدل الهيجلي.

اذن ما هو الديالكتيك هذا هو من ابدعات هيجل ام كان لها بذور فلسفية في تاريخ الوعي الفلسفي والحركة العقلية نجيب عن ذلك:

تعريف الجدل ومفهومه هو: ديالكتيك في الفلسفة الكلاسيكية ، الديالكتيك باليونانية : هو الجدل أو المحاورة : تبادل الحجج والجدال بين طرفين دفاعًا عن وجهة نظر معينة، ويكون ذلك تحت لواء المنطق . وهذا المعنى قريب من المعاني العربية الى حد كبير ، وهو مستوى من الجدل بين الاراء والافكار والمفردات ومن هنا كان للجدل وجود عميق في الحضارة الانسانية فهو ممارسة بشرية مصاحبة للكلام والنطق ومن خلفهما التفكير .

اما في الفلسفة فلم يكن هيجل مبتكرا لهذا النمط من التفكير بل كان هناك وجود لهذا النمط عن افلاطون كما يذهب الى هذا بعض الباحثين

حيث يقول: كلمة ديالكتيكا، التي نترجمها عربيًا بـ(جدلية)، مشتقة من الفعل اليوناني dialegein، الذي يعني تحديدًا الكلام (عبر) المجال الفاصل بين المتحاورين كطريقة استقصاء وضعها زينون الإيلي ، قبل أن تستكمل شكلها على يد أفلاطون

عند أفلاطون والكلمة تعني أيضًا ، كمفهوم أفلاطوني ، التقسيم المنطقي الذي يوصل المرء عبر المقاربة إلى اكتشاف المعاني الأساسية المجردة (أو المُثُل) . ونشير هنا، للتذكير، إلى أن الجدلية، بنظر أفلاطون، جدليتان:

الجدلية الأولى : صاعدة (وهي تلك التي تنطلق من الواقع الملموس لتصل إلى مفهوم الخير). و قد حد الجدل بأنه المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول، دون أن يستخدم شيئا حسيا، و إنما بالإنتقال من معان إلى معان بواسطة معان، و بأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى و الأمور الدائمة، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطا بمبادئها، و إلى المحسوسات يفسرها. فالجدل إذن : منهج و علم، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى و بالعكس، و من حيث هو علم، فهو مقابل ما نسميه الأن نظرية المعرفة بمعنى أوسع يشمل المنطق و الميتافيزيقا جميعا.

الجدلية الثانية : هابطة بمعنى أنها تنطلق من مفهوم الخير المجرِّد لتعود إلى الملموس أو اليومي.

اما ارسطو فقد عارض افلاطون في هذا ليذهب الى ان الجدلية فتكون الجدلية هذه التي هدفها الوصول للحق او الحقيقة تكون عبارة عن التضاد بين المحتملات ليس الا وليس لها اي هدف نحو الكشف عن الحق

والحقيقة اما كانت في كتابه نقد العقل فهو يعبر عن الجدلية هذه ما هي الا اوهام وتخيلات يتوقع العقل من خلالها ان يستطيع كشف الطبيعة وما ورائها ويعطي من خلالها تصور عن الله والكون والعالم على هذا الاساس الجدلي.

كما نجد تعبير عند ابن سينا يحاكي هذه المعاني من خلال استدلاله على خلود النفس (فإنَّ جوهر النفس جوهرٌ غير جسماني ، ليست عَرَضاً وأنها غير فانية ... فإذا فارق هذا الجوهرُ البدنَ بقيَ البقاءَ الذي يخصّه وتصفّى من كدورات الطبيعة وسعدَ السعادةَ التامّة ولا سبيلَ إلى فنائه وعَدَمه فإنَّ الجوهرَ لا يفنى من حيثُ هو جوهر ولا يبطلُ ذاته وإنما تبطلُ الأعراضُ والخواصُّ والنسب والإضافات التي بينه وبين الأجسام بأضدادها . فأمّا الجوهرُ فلا ضدَّ له ، وكلُّ شيء يفسدُ فإنما يفسدُ من ضدّه) فانت ترى في نهاية الكلام هناك عبارة تقترب جدا من التفسير الديلاكتيكي.

اذن الجدلية أي (الديلاكتيك) ليست فكرة تأسيس من العدم. ولكن هذا ليس جديدا في عالم الفكر، فكل الافكار ما هي الا اكتشافات عن وجود سابق لها، ولو بذرة هنا او لفظ او مصطلح او فكرة هناك. فالافكار مثل البذور تطلق احيانا في ارض غير صالحة ثم تنمو في ارض خصبة اخرى والعقول هي الاراضي الصالحة لهذه البذور.

ولكن لا يمكن لاحد ان ينكر على هيجل قدرته العبقرية في تحول هذه الفكرة الهامشية والبذرة في الافكار الى منطق عام في التفكير، يحكم التصورات جميعا بشكل هرمي متسلسل بشكل له فلسفة ومنطق تراتبي

مقبول يملك الحجج والتطبيقات اللازمة، ومنهجية فلسفية كونت مدرسة متراصة فيما بعد لتؤسس لنظرة أيدلوجية أو قل عصر أيدلوجي.

يعتبر هيغل الجدل تجربة ينتقل بها من فكرة الى اخرى، فهوى يرى ان الفكر فيه تناقضات التي تعتبر اصل حركة الشيء، فالشيء ينبثق من التناقضات التي تحدث فيه والتي تعمل على حركته وحيويته، وقد أطلق على مجموعة التناقضات اسم الجدل او الديالكتيك، وهو المنهج الذي بنى عليه فكره وفلسفته الهيجلية.

بدأ منطقه من مقولة الوجود وانطلق منها لبناء باقي الاسس والمقولات الاخرى، فلكل شيء نقيضه الذي يكمن في داخله ويمكن استخلاصه منه.

يعتبر هيغل الديالكتيك انه منطق العلاقة في شكله الابسط المتناقض، وانه منطق النزاع بين الوقائع المختلفة التي تسعى لمنعه من ان يكون هو الكل، وهو منطق الحركة ان الانطلاق الحقيقي هو من مفهوم الكينونة وليس الصيرورة فالحركة تابع فرعي للترابط الكلي، فاذا كان كل شيء متماسك فكل شيء متحرك، ومنطق الحياة بكونه مجموع العلاقات الداخلية لجملة عضوية في صيرورة.

رأى ان العقل لا ينطلق مباشرة من استيعاب المطلق كشيء محسوس كما يحدث في الفنون الى استيعاب المطلق بوصفه فكرا خالصا كما في الفلسفة ، لانه يوجد مرحلة وسطى بينهما يعرف المطلق فيها بطريقة بين الحسية الخالصة والعقلية الخالصةوهذه المرحلة الوسطى هي الدين، ففي الدين يصبح المضمون هو نفسه الفكر المطلق ويصبح الشكل وسطا بين

الحس والعقل، وهذا ما يسميه الامتثال الذي يعبر عنه بالتفكير التصويري او التفكير التجسيمي.

يعتبر هيجل المسيحية العقيدة الدينية الوحيدة التي تتفق مع تعريف الدين لانها تحقق التوافق بين الله والانسان بصورة كاملة، وتسعى الفلسفة الى تطوير الحدث من صورته الاحتمالية الى شكل الضرورة، ومن هنا انطلقت فلسفة هيغل.

ميز هيجل بين ثلاثة مفاهيم هي الحقيقة والوجود والوجود الفعلي، حيث تعتبر الحقيقة الشيء العام الذي يخرج على نفسه ويجعل نفسه جزئيا ويناقض نفسه بنفسه حتى يبلغ اعمق وحدة واكثرها مفهومية بالنسبة الى هذه الحقيقة.

وعبر علاقة معقدة بين الحقيقة والوجود والوجود الفعلي، وصل إلى ان المعرفة مرتبطة بمدى إدراكنا للمادة وان هذا الإدارك متغير بتغير الزمن والتراكم المعرفي . فنحن نعطي للشيء تعريفه من خلال التصورات التي نملكها في مخزوننا الثقافي وتنطبق عليه . لكن تلك التصورات لا تشكل الحقيقة النهائية للشيء ، فهناك إنفصالا بين الحسي والعقلي ولكنه ليس إنفصالا مطلقا، بل علاقة متداخلة، وأن المعرفة الكلية ناتجة عن العلاقة المتداخلة بين الحسي والعقلي، ومن هذا الأساس الجدلي نشأت فكرته عن الوحدة المطلقة بين الفكر والوجود وشكلت الأساس الذي قامت عليه فلسفته كلها.

لقد رأى هيجل ان الوصول إلى الوعي من المادة مستحيل، كما يرى الماديون، كما أن استخلاص المادة من الوعي كما تقول الأديان مستحيل،

لذا نظر إلى الوعي بوصفه نتيجة للتطور السابق لجوهر أولي مطلق لا يشكل وحدة مطلقة للذاتي والموضوعي دون أي تمايز بينهما ، وعليه فالوحدة الأولية التي تشكل الأساس الجوهري للعالم هي وحدة الوجود والفكر، حيث يتمايز الذاتي والموضوعي فكريا.

منطق هيغل

ينقسم منطق هيغل إلى ثلاثة اقسام هي: نظرية الوجود الانتقالي ونظرية الوجود النسبي، ونظرية الفكرة الماهوية، فالقسمان الاولان يعبر عنهما بالمنطق الموضوعي الميتافيزيقي، اما الثالث فهو ممؤسس على ارضية منطقية بحته.

ويختص منطق هيغل بعلم الفكر الذي يعتبر نسق عضوي خاص بأشكاله المميزة التي تنشأ في مجموعها الفكرة، ويصنع الفكر نفسه من مجموعة مقولات، حيث تظهر مجموعة المقولات تعبيرا عن الفكر وهو يفكر في نفسه.

اما الصيرورة فهي اول فكرة عينية تصورية صادقة ، فالوجود الخالص والعدم تجريدات لا تتفق مع فكرتها الماهوية الا في الصيرورة، ولا يكون لهما معزل عن الصيرورة لان بعزلهما عنها يعتبران مجرد اشياء فكرية فارغة، ولا يمكن التعبير عن الحرية الا من خلال الفكرة المطلقة في صيرورتها.

فلسفة التاريخ

وبعد أن فهمنا فلسفة هيجل ومنهجيته الجدلية التي ستحكم تصوراته وافكاره كلها، ندخل في نظرته للتاريخ حيث لا يمكن أي جزئية من فلسفة هيجل الا من خلال ترابط نظرته العامة للديالكتيك في كل جانب من جوانها، ومن هنا فان اغلب الباحثين الذين ارادوا ان يدخلوا الى فهم تاريخية هيجل يعتقدون بهذا، وهو انه لا يمكن فهم فلسفة تاريخ هيجل الا من خلال معرفة فلسفته العامة ونظرته الديالاكتيكية يقول جوستاين غاردر: (مصطلح الفلسفة يعني عند هيجل : منهجًا لفهم حركة التاريخ قبل كل شيء ؛ لذلك يبدو من شبه المستحيل أن نتحدث عن هيجل، دون أن نتحدث عن تاريخ البشر).

وهو هنا ايضا ينطلق من نفس الرؤية التي بناها في فلسفته العامة من حيث حاكمية و الوعي على مسار التاريخ من خلال كشف العناصر المتضادة في عناصر التاريخ التي هي عبارة عن الاحداث والافكار وشروطه من الزمان والمكان. فالتاريخ يسير بهذا الشكل التفاعلي بين عناصره وما يهمنا الان ان نوضح ما يسميه بالتاريخ النظري وهو ما له ارتباط ببحثنا هنا.

التاريخ النظري

وهذا النوع لا يقف فيه المؤرخ عند أحداث عصره وما شاهده بنفسه ، بل يعرض تاريخ أمة من الأمم، أو عصرًا من العصور يجاوز عصره، فيقوم بجمع المادة التاريخية وتصنيفها، وتبدو في هذا النوع من التاريخ طريقة المؤرخ وأسلوبه في عرض الوقائع وتفسيره لبواعثها، فلكل مؤرخ طابعه الخاص الذي يتميز به.

التاريخ الفلسفي

إن الدراسة الفلسفية للتاريخ تعني دراسة التاريخ من خلال الفكر؛ لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان، وجوهر الإنسان هو الفكر ومن هنا نبتت نظرية هيجل في التفسير التاريخي، وهي أن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليًّا، وأن العقل يسيطر على العالم، وأن مسار التاريخ الإنساني إنما هو مسار تطور العقل حيث يبتني فكرته في التاريخ هنا على مقولة ((العقل يحكم التاريخ)) .

ويفسر مقولته هذه من خلال انه يمكن إدراك طبيعة وماهية الروح بمعرفة ما يقابله (ضده)، فالمادة تقابل الروح ، وجوهر المادة هو الجاذبية، بينما جوهر الروح هو الحرية ، وخصائص الروح كلها كامنة في الحرية، "ولا يكشف الروح عن وعيه الذاتي بالحرية كما يكشف عنه في التاريخ، فتاريخ العالم - إذًا - هو مسار يكافح فيه الروح لكي يصل إلى وعي بذاته، أعني: لكي يكون حرًّا، ومِن ثَم فهو ليس إلا تقدم الوعي بالحرية، وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية.

اذن الديلاكتيك هو حركة يحكمها الوعي ومن خلال هيمنة الروح الكلية فالعقل عنده يابق على المادة وهو القادر على تفعيل عناصر المادة من خلال نظامه الذي شيده للتفكير وليس هو العقل المجرد المثالي المتعالي فقط بل ايضا من خلالا جدل الحس والعقل المادة والروح فنظرة هيجل ليس مثالية مجردة بشكل مطلق بل هي نوع من العلاقة الجدلية بين الفكرة المواد الاسياسية التي ترد عن طريق الادراك.

تطور هذا الديالاكتيك في الماركسية ليتحول من المثالية العقلية والمعنوية التي تبناها هيجل الى التجريب الحسي المادي المغلق للتحول هنا الى نظرة وايدلوجيا للكون والحياة والتاريخ . لتعطينا نظرة شمولية لكل شي وفق قالب مادي واحد.

فالمدرسة الديالكتيكية التي شيدها هيجل على مبادي الروح والعقل تحولت على يد ماركس وانجلز الى نظام مادي وبقدر ما كان محكما مسبوك تراص اكثر ليكون اكثر حبكا وانتظام وانغلاق في دائرة التفسير المادي.

ليدخل العقل هنا حالة ثانوية في الوجود بعد ما كان سيدا عند هيجل فليس هو وفق ماركس انجلز الا جهاز مادي يتم تفسيره فيزيولوجيا وما حركة التفكير الا ذرات حسية دقيقة تتحرك فتتولد صور التفكير وما هو الا جهاز من اجهزة الطبيعة منطلقا منها ومتفاعلا معها في حركة جدل وما العلم الا نوع من هذا الجدل بين عنصرين من عناصر الطبيعة وهو العقل والاشياء الاخرى.

ومن هنا ليس هناك شيء خارج اطار هذا التفسير المحكم المغلق ولا عالم غير عالم الطبيعة بل اضيق من ذلك اذ ليس هناك الا هذا الذي نعرفه الى الان للطبيعة وكل ما يمكن اثباته تجريبيا والشعور به حسيا هو موجود وغيره لا.

أي لا يمكن ان نعطيه أي حضا من الوجود فما يرد على العقل عبر الحواس هذا الوجود العلمي الحقيقي والذي يمكن ان نثبته ويكون اثباتا حقيقيا وعلميا.

ان العقل الحسي التجريبي المادي وصل الى اعلى مراتبه ونضجه الى قمة التفكير المادي كما ذكرت سابقا، فاذا كانت هناك روحانية ومعنوية الى حد ما عند البعض من فلاسفة الحس سابقا او الى عقلانية متوازنة كما عند لوك وكانت في العقل، فهنا لا روح ولا عقلانية. بل انحصار مادي وسيطرة مفهوم المادة على كل تفسير بما فيه مفهوم العقل، الذي ماهو الا جهاز عصبي من ادق اجهزة نظام الطبيعة، التي اوجدت نفسها من خلال النوات المادية الاولى التي انشطرت ثم بدا فجر الديلاكتيك الذي ابدع وطور كل هذا النظام الكوني الكبير. واذا ما اردنا ان نتعرف على العقل اكثر، فلا طريق لدينا غير التفسير المختبري او من خلال تشريح الدماغ والبحث عنه عبر هذا الشكل!

وهذا التفسير المادي الدوغمائي للعقل - إن صح التعبير - لا يحتاج الكثير من الرد بل نكتفي بالردود المشهورة عليه، و فشله الفشل الذريع بهذا الشكل السريع من الانهيار العالمي وانسحابه من الواقع. بل حتى التفكير ليصبح شيء من الماضي المركون.

وكل هذا ببساطة لانه يخالف فطرة الانسان وابسط بديهيات التفكير المنطقي، كما اننا نشهد تفسيرات جديدة نتجه من خلالها الى انفتاح العقل على الروح والعقل بهذا التوسع العميق، وبدانا نشهد تفكك التفكير المادي للعقل. ومن هنا اخذ الكثير ممن يفسر التوجه للروح والمعنوية والعقل

بدائرته التألمية الى حد ما بشكل بركماتي حتى لو لم يكن هناك احقية وتفسير منطقي للميتافيزيقا.

هذا التفكير الذي بدا منذ عصر العالم والفيلسوف الامريكي (وليان جيمس) وكان هذا النمط من التفكير واضحا في فلسفة كانط، خصوصا العقل العملي وهو ثاني اهم اعماله بعد العقل المحض حتى يومنا هذا الذي اصبحت هذه الفكرة ان لم تكن ايمان فهي اصل مسلم به عند الكثير اما المادية المطلقة فاصبحت تفكيرا هامشيا لا يحضى بالاهتمام المركزي في التفكير البشري العام.

الروح وجود معنوي وهو عالمها الرحب والعقل هو اهم قوى هذه الروح وخنق هذه الروحية في المادة هو سجن لانسانية الانسان وجانبه الروحي وعمقه الوجودي وهو تحدي لهذا الاتيار الباطني الذي لم تقهره أي قوى في العالم على مسرح التاريخ .

فالحضارة الانسانية المتكاملة هي الحضارة التي تنطلق من الحس والتجارب هي مسار ترابط التطور هذا لكن مع تاملات العقل وتفكره المندك في المادة والمجرد ايضا. ثم ان الروح هي الجانب الاخر للانسان والانسانية بمعناها الارحب والعميق . وكلما تكامل التفكير الانساني ليعطي مساحا للعقل من خلال هذه الشمولية المتحررة من قيود المادة وجبرية الانغلاق هذا سنشهد حضارة اكثر روعة وجمال وتكامل.

وليس هذا دعوة لتخطي العقل الحسي والتجريبي ولا ما انتجه الى الان من انجازات بقدر ما هو نقدا للذات المادية التي هي عنصر في كل تفكير

عقلي ووعي كما عبارة عن ضرورة تكامل الصيرورة عبر جدل المادة والروح والعقل والحس.

الماركسية والنظرة المادية التي خلفتها والمادية التاريخية أصبحت شيء من الماضي، انتهت بعد منتصف القرن الماضي وتراجعت نزعهتا في الكون ونظرتها في المعرفة والواقع والثقافة العامة، لتحل محلها النظرة العلمية التجريبية الأحادية التي أثرت بها العلوم خصوصا الفيزياء.

الفصل الرابع

موت الفلسفة

بعد أن أعلن كانط موت الميتافيزيقا في الفلسفة، وعدم قدرة العقل الفلسفي. إدراك ما بعد الطبيعة ودخول عصر المختبر و الملاحظة من خلال محدودية العقل وقدرته المقيدة النسبية. وصعود الديلاكتيكية بنسختها الماركسية (ماركس + أنجلز). اختنق العقل بل الروح كلها ودخلنا عصر المادية المغلقة. فهل كانت هذه فعلا النهاية؟ و هل ان الموت للفلسفة والعقل والروح بات امرا مسلما وانقطع الجدل؟

ان الذي نراه كان العكس والسبب بسيط ذكرناه عدة مرات، هو ان هذا خلاف الفطرة وحقيقة الانسان وميزته الحقيقية عن المخلوقات الانسان (حيوان ناطق)، كمخلوق مفكر، كائن متأمل، لا يمكن الغاء هذا الجانب منه. وليس هذا الا على اساس روحانية العقل وانسانية الروح. ومن هنا تفجرت ثورة العقل من جديد لكن لا على اساس قديم تقليدي.

قدر هذه القوة المتوهجة (العقل) ان يثور على الترسبات والتقليد والتكلس. فان كان قد ثار على العقل الغربي القروسطي سابقا، و واجه سلطة الاكليروس بكل فاعلية و قوة. فهو الان ينطلق من جديد ويعلن ثورته على عدة أصعدة، كالصعيد التقليدي القديم الجامد في الدين وغيره من المناهج المحافظة، و محاولة الإنفكاك التام عن العقلانية.

فبعد ان خمدت انوار العقل وخمد توهج الروح لصالح صعود المادية المطلقة عبر العقل الحسي التجريبي. ثار من جديد على يد هوسرل وبرجسون وغيرهما، رغم اختلاف التوجهات وطرق الثورة.

واذا كان قدر العقل ان يثور على التقليد والترسبات والتكلس دوما، كما ذكرت. فهو قدره ايضا ان يتخذ موقف وردة فعل عنيفة اتجاه الإستغراق في التجربة والتقوقع بها.

فأي تعدٍ على العقل يمثل خارج السياق الطبيعي الانساني و فطرته السليمة. وبالتالي سيكون عدوا للعقل يتخذ منه موقفا، و يترجم هذا الموقف بلقائية عنيفة ثم تتخذ شكلا فلسفيا وفكريا دافعا مواجها ثوريا ليعيد الصواب الى حركة التفكير والفكر.

الوعي هو فعل قاهر في حركة التاريخ، هو ظاهرة الانسان الجماعية، وحراكه على مسرح الواقع. الانسان الناطق المفكر، سينزع على كل مرحلة تاريخية وعيا ويعقلن التاريخ. ثم يفعل الافاعيل، و ينطلق ليهاجم اي تكلس وتقليد وعرف جامد لا يصوغ نفسه وفق مقتضياته ضرورة تطورات الوعي وتنامي الأفكار.

العقل قوة جبارة. العقلانية تيار جارف. الروح من ورائهما قدر محتوم. سند شديد يدفع التفكير والارادة العقلانية لتصنع نفسها وتثبت وجودها. فليس الطبيعة ولا المادة ولا عناصرهما ولا التاريخ، يمكن ان يقهر العقل بسنده الروحي وبعده المعنوي، وقابليته التفكيرية البرهانية الإستنباطية الهائلة. من هنا لا يمكن ان نؤمن الا بهذا العقل كاداة جبارة لاعادة الصواب لكل نمط تفكير ومنهج حياة ومسار تاريخي. الانسان العاقل الناطق المفكر ببعده الروحي الضروري وليس الالتقاطي، او حتى البركماتي وفق (وليام جيمس وامونيل كانت) وكل من نظر للبعد العقلاني والروحي والمعنوب شكل عام على نحو من البركماتية.

فالإنسان بهذه الأبعاد ليس الا هذه القوة الجبارة، القوة التي ستحقق ارادة الروح الكلية العليا من خلال العقل، وليس العقل هنا بمعناه التاملي، ولا المثالي، ولا المتعالي، فقط. وليس القصدي. كشعور قبلي كما عند الذاتيين. بل العقل الواقعي، الذي لا يمكن ان ينطلق الا من خلال التجربة والحس ثم يحاول ان يبدع فيها كما فعل اول مرة، ولا يزال.

فليس التجريبيون الماديون فقط من قادوا عملية التقدم الحضاري والاكتشافات بل نيوتن وانشتاين وكبار الذي صاغوا حضارة العصر حاليا هم عقلانيين روحيين مندفعين بهذه القوة وهذه الطاقة الجبارة لانجاز تفاصيل الاهداف الحضارية.

هنا البعض ومن هذا المنطلق الضروري للبعد العقلاني في الإنسان و وفق هذه الرؤية الواقعية، طرح تساؤله وهو: لماذا يتم التركيز على ذاتية إنسانية ضرورية إستهلكت كل ماضي الإنسان وحاضره. ولا يتم التركيز على التجربة كمعطى مهم في المعرفة. لا يزال يجدر بالبشرية التركيز عليه والدعوة اليه بما لها من تأثير إيجابي في تنمية الحضارة بل حتى العقل نفسه؟

أي: أن العقل مقولة مفروغ منها والتفكير التأملي والبرهاني التقليدي، ثابت وضروري. ومن هنا لابد التوجه إلى ما هو واجب الإستحضار من أجل تنمية الحضارة والعقل و تطور العلم وتحصيل المعرفة الدقيقة عبر المنهج الوضعي ومعطياته؟

التساؤل بهذا الشكل لا يثير العقلانيين حيث يتم الإقرار بحدود كل من العقل والتجربة. الإشكالية تكمن في الجمود على جانب بما له من آثار ليست في صالح الإنسان وحضارته وتنمية وعيه بشكل طبيعي.

نعم لا تزال الأمم المتأخرة حضاريا تحتاج إلى ثورة ضد العقل ونقده بشكله القديم. ولابد من ترسيخ الإتجاه التجريبي في المعرفة وحركة العلم خصوصا. بل إن أكبر جناية بحق العقل في العصر الحديث هو ركن التجربة لصالح العقل القديم بمثالية طوباوية أو ذاتية مغلقة أو نزعة معنوية لا تراعي معطيات التجربة وعلم الطبيعة. ولكن لابد من التركيز أيضا على واقعية العقلانية ببعدها هذا، كي نستطيع تشكل معرفة شاملة و موسوعية تراعي جنبات الإنسان المتعددة و التنوعة لتساهم في معرفة واقعية للإنسان و واقعه.

فيلسوف الظاهريات (هوسرل)

فيلسوف الظاهريات الذي برز كأحد أقطاب منهج العقل بل ثورة العقل بعد إعلان موته متبني الكوجيتو الجديد الديكارتية من خلال (الأنا أفكر). و لكنها ليست هذه الأنا الذاتية المجردة المُستغرقة في وجودها، ولا القصدية، كما يعبر عنها. بل الأنا مع استحضار الذوات الأخرى فيها، من أجل صياغة نظرة موضوعية أبعد من مجرد نظرة الذات المجردة للأشياء.

فهو قد هاجم الذاتية التي تفضي الى ادلجة الواقع لصالح الذات بشكل غير واقعي، ادلجة ما نريد ان نستحضرة في الذات لنتامله مهاجما مقولة (الشيء بما هو) يختلف عن (الشي بما هو عندنا)، وما هو في ذاتنا ظاهرة عن الشيء الخارجي الذي ينتوي العقل معرفته والاحاطة به كما عند (كانط) ليوسع من النظرة المثالة ويعمق من جدلية العقل والواقع.

فلسفته تؤسس لعصر جديد، تقوم على محاولة فهم الشيء وفق ما هو ظاهر للحس ومُدرك للعقل، وليس عنده هذا مستحيلا. فالواقع ظاهر بذاته يتمثل للعقل وفق طبيعته، ولابد من استهداف العقل والتفكير له على هذا الاساس.

يجب الإلتفات في البداية بأن فكرة القصدية هي تعتبر الأساس المعرفي لفلسفة (الفينومينولوجيا) وهي نقطة البداية لهذه الفلسفة. تعريف القصدية هو أن كل فعل شعوري بشري هو شعور قصدي. أي: أنه يقصد المدرك حسيا. لذلك الشعور هو دائما شعور بشيء ما وهذا الشعور يقصد الشيء لذاته.

يترتب على هذا التعريف أن كل فعل شعوري لديه مدركه الخاص به ويجب التأكيد أيضا بأن القصدية هنا لا تعني القصدية الإرادية الخاصة بالبشر بل هي تختص بنظرية المعرفة (الإبيستيمولوجيا).

ماذا يريد هوسرل من هذا التعريف للقصدية؟

ترى المدرسة الهوسرلية بأن التراث الفلسفي الكلاسيكي للغرب (ديكارت ، لوك ، هوبز ، وكانط) بقي حبيس ما تسميه هذه الفلسفة بالمأزق الأنوي أي الذاتي الفردي . فالفلسفة الغربية الكلاسيكية كانت دائما تقول بأن الشعور الإنساني هو بالدرجة الأساس ادراك لذواتنا أو لأفكارنا حول الواقع الخارجي أي أن الشعور بمجمله حسب هذه الفلسفة هو شيء مغلق والعقل دائما في صندوق حسب هذا الرأي يكون شعورنا دائما موجها لإنطباعات ومفاهيم تحدث في هذه المساحة المغلقة أي الذوات ونصل للأشياء الخارجية عن طريق التفكير الداخلي الذي يحصل ما بين المفاهيم والإنطباعات.

إذن تعريف هوسرل للقصدية هدفه نقض هذا المأزق الفلسفي و جعل الشعور قاصدا للأشياء الخارجية وإلغاء التقسيم التقليدي ما بين الواقع الخارجي والشعور الذاتي وبذلك لا يكون هنالك أي شيء يسمى الذاتية لأن شعورنا هو بالأساس دائما يقصد الأشياء

من هنا يعلن هوسرل ثورته او هي ثورة العقل التي انطلقت وطفحت في رؤى فيلسوف عبر ادرك هذه النزعة في داخله هي نزعة السؤال التي بداخله دفعته للجواب والجواب عندما يكون منطلقة من البداهة والعفوية مهما كان

العاقل عبقريا سينتج نظرة واقعية وستتمثل افكاره واقعا الى حد ما من حيث ادراكه لاوجه الحقيقة من خلال نتاج التفكير.

فالحقيقة ايضا ليس متاحة بشكل مطلق والا لجمد العقل وفعلا ماتت الفلسفة بل مات التفكير والعقل والروح والارادة قيمة حياتنا هو في عمق التساؤل وعميق الحقيقة المتموجة في بحر الحياة في تشكيك مفهوما وعدم تجليه بصراحة نحن نعيش عالم رمزي لذته وصيرورة معناه تتمثل في كشف الرموز وفك الشيفرات . العالم والتاريخ ليس بهذه السطيحة وليس بهذا التشكل الظاهر السادج وانما هو رموز وشيفرات شديدة التعقيد اول بلاء للانسان واختبار للانسانية هو كيفية تفعيل قوته المتميزة كي يمارس الحفر والتساؤل العميق لكشف اسرار الطبيعة والحياة وادراك عناصر حركة التاريخ والتفاهم معه وفق منطق الغالب . العقل البشري ليس منغلقا على ذاته بل هو ارادة حرة منفتحة على كل ما خارجها يمكن ان تفهم وتتفاهم وتعلم وتتعلم وتمتزج بالخارج او تستحضر الخارج فتجعله من كيفياتها كما في فكرة (اتحاد العاقل والمعقول) في الفلسفة الاسلامية.

كما يستخدم هوسرل الشك الديكارتي شاكا منهجيا على اساس ان المعنى المتعالي لا يمكن ادراكه اذا فرضناه هكذا ولابد من انزاله واعادة موضعته ليتمثل واقعا ساذجا من جديد . اننا لا يمكن ان نثق كثيرا بمفادات النقد الكانتي ولا اي نقد اخر يفضي الى قولبة العقل بل لابد من اعادة الشك فيه واجراء عملية التشريح التساؤلي والمسائلة الحفرية العميقة . لابد من اعادة الطبيعي لوضعه والنظر اليه كظاهرة من جديد وواقع ثم النفاذ الى

ماهية لا على اساس ذاتية متعالية بل من خلال تساؤل استكشافي يستهدف الماهية بما هي حقيقة لهذا الشي الماثل والمتمثل للادراك.

ثم لابد ان نلتمس الحقيقة بما هي مفرقين بين الظاهرة المحضة خارج اسوار المعرفة الذاتية والتمييز بينهما من من خلال المعطى المطلق للمعرفة الذاتيا من خلال قاسها لاعلى الظاهرة الخارجية الحقيقة التي تتجلى عبر الظاهرة ليس شيء مستحيل وليس الاستحالة الا عماء وغياب مطلق فيما ان هذه النسبة من الكشف عن الواقع الموضوعي تعطينا قدرة ممكنة في الذهاب ابعد لكشف الحقيقة فالحقيقة هنا ليس شيئا اخرا غير ما هو عليه الظاهر الموضوعي وكل ما في الامر نحتاج الى قصد هذه الحقيقة عبر الظاهرة الماثلة عندها تصبح الماهية ممكنة للظاهرة الذاتية وليس الا هي وجودا في التفكير.

ثم يعلن هوسرل ثورته الصارخة فالعلم عند هوسرل وعند أفلاطون من قبل هو العلم المطلق والمعرفة المطلقة (الابستمولوجيا) . وعند هوسرل يقوم العلم على حدس الماهيات ، في مقابل العلوم التجريبية التي تقوم على الوقائع ومعطيات الحواس الخمس . فقد كان مشروع هوسرل هنا هو مشروع طرح الفلسفة كعلم دقيق والمعرفة كمنهج له حساباته الخاصة التي من خلاله يحدد معطيات دقيقة وليس تفلسف خيالي فالتفلسف عملية العقل من اجل كشف الماهية عند الظاهرة والطمع في النتيجة وفق المقدمات لابد من اعادة التوازن للعقل عبر الفلسفة ليكون مسارا اخرا يفضي الى نتائج حقيقية ليكون علما مرادفا للعلوم بحكم ومنطق العقل الى جانب الرياضيات والطبيعيات مثلا.

فهل كانت بيوم الطبيعيات والظواهر عنها امور حقيقية وحتمية ودائمة لا احد يقول بذلك اذن لا اشكال من سرد منهج العقل ايضا في مسار المعرفة البشرية ليخط نهجه بل اعمق من ذلك فالطبيعيات ليس الا ظاهرة والفلسفة انفاذ لماهية هذه الظاهرة والعمق في البحث عن الكنه فالفلسفة عملية استكناه بقدرة المعنى والتامل والقياس والخبرة الاستقرائية والخلفية المنهجية للشك. (ثم يسعى هوسرل لتأسيس علمه الجديد الذي لم يكن معروفاً قبل عصره، علم الظاهريات، وهو العلم الذي يدرس الوعي والشعور في مجموعه ، لقد كان هدفه هو إقامة علم لظاهريات الوعي أو الشعور في مقابل العلم الطبيعي . وبطبيعة الحال كان هذا العلم الجديد قريباً من علم النفس من حيث إنَّ كليهما يهتم بالوعي ، إلا أنهما يختلفان من جهة أخرى، فعلم النفس يهتم بالوعي أو بالشعور التجريبي منظوراً إليه على أنه موجود هناك في الطبيعة، أما ظاهريات هوسرل فتهتم بالوعي الخالص، أو الوعي والشعور من وجهة نظر ظاهرياتية .

لقد كان هوسرل ينعى على الفلاسفة تفرقهم في مذاهب شتى، مذاهب جامدة مغلقة على ذاتها) .

هنري برجسون

فيلسوف فرنسي ومن أشهر الفلاسفة المعاصرين، بدأ ماديا متاثرا بفلسفة سنبنسر. ولكنه ومن خلال اهتمامه بالحياة النفسية، انتهى به إلى إنكار مقولة الماديين، المتمثّلة في الإقرار باتّصال ظواهر الحياة بموجب قوانين التداعي، وقبولها من ثمّ للقياس والحساب. وهذا ما عرضه في أطروحته عن معطيات الشعور المباشرة، حيث أكّد اختلاف الحياة النفسيّة عن الظواهر المادية؛ فالأولى تقوم على التواصل والتداخل، في حين تتّصف الثانية بالتعاقب والتمايز، فـ(الحياة النفسيّة تلقائيّة) أي أنّها انبعاث من باطن، وخلق مستمرّ وديمومة . فالحياة النفسيّة كيفٌ بحتٌ مُغاير للكمّ في حين أنّ المادّة متجانسة في جميع أجزائها، موجودة بجميع أجزائها معا، باقية هي هي، حاضرها كماضيها بغير تغيير. وفي عالم النفس لا توجد آليّة وجبريّة، إذ إنّ الديمومة كيف محض، وليست مركّبة من أجزاء متجانسة قابلة لأن تتطابق ، كما أنّه ليس في عالم النفس خلقٌ من لا شيء مقطوع الصلة بالماضي . والفعل الحرّ تقدّم متّصل يبدأ بنوع من العزم، ثمّ ينمو هذا العزم وينضج مع النفس كلّها، إلى أن يصدر عنها كما تسقط الثمرة الناضجة من الشجرة . حيث يقول : (بالنسبة إلى الوجود الواعي: ان يوجد هو ان يتغير، وان يتغير هو ان ينضج، وان ينضج هو ان يخلق نفسه باستمرار) و (ومثلما نقد الماديين، اعترض أيضا على علماء النفس في فهمهم للذاكرة واعتبارهم

الجسم مقرّا لها، فميّز بين ضربين من االذاكرة: الذاكرة المحضة، وهي من وظائف الروح، وذاكرة هي عادة وما هي إلاّ وسيلة للذاكرة المحضة)[١].

(واعترض أيضا على نظريّة التوازي النفسي الجسمي، وهي إحدى مرتكزات علم النفس التجريبي الأساسيّة، واستبدلها، باعتبار الجهاز العصبي جهاز إحساس وحركة، وأنّ الجسم أداة للفعل ودوره في الحياة العقليّة، يقوم في الحدّ من حياة الروح ابتغاء الفعل... وانتهى برجسون... إلى نوع من الروحيّة الجديدة التي تجعل من خلود النفس أمرا محتملا)[٢]

واذا كان الحدس عند هوسرل مسالة على هامش الظاهرية و(الفينيمولوجيا) فهي عند برجسون منهج واذا كان الشك الديكراتي منهجا في الشك فهذه منهجية في التفكير والحدس المباشر. الحدس هنا هو الادراك المباشر للاشياء والذي يستحضرها كمواد تفكير الى الذات الى الان بشكل ممنهج ليسبر اغوار عمقها تساؤلا وبحثا عن الماهية والحقيقة.

الحدس لا بمعناه النفسي الذي ساد وهيمن على الانا والذات من ثم من هنا يكون الطابع الشخصي للظواهر بل هو حدس ينطلق من روح للمعنى وكلية للفكر ينبعث باطلاقه وبعده المنبعث من عقلانية تاملية عميقة مستهدفا باطن الاشياء وجوانب توجهها وتشعبات حقيقتها.

هكذا تحول الحدس الى منهج لا ينطلق من قدرات خاملة من ركام الشك ولا من سطحية الظاهرة وهو بعد ادراكي للنفس الحديثة المادية بل منهج عميق ينطلق من الذات المفكرة الطموحة في الاستكشاف المقتدرة

---

١ - بدوي، موسوعة الفلسفة ، ج١، ص ٣٢٤

٢ - بدوي. موسوعة الفلسفة ، ج١، ص ٣٢٤

في التامل بما لها من خبرات في ميدات التجربة وعن طريق الحواس فتلاحظ الشيء ولا تفقده تشيئه بل تعطيه طابعا الايجاد الذاتي وتنزع عليه عقلا في حالة من الاندماج والتجانس لتكون الظاهرة فكرة وتحضر الى العقل بكل ما يمكن الوصول اليه والنفاذ الى عمقه واحتواء تشعبات جوانبه المتشكلة بشكل تلقائي عفوي لذلك اعتبرت مادلين بارتلمي مادول المقدّمة الأولى من كتاب (التفكير والمتحرّك) لبرجسون بمثابة حديث في المنهج هذا الكتاب الذي اعتبر ثورة في الفلسفة.

فان هذه الثورة على الذاتية النسبية والانفصال شبه التام بطريق النسبية او دعواها او ادعائها عن الظاهرة كانت تمثل الانطلاقة لمفهوم جديد وصياغة اكثر حيوية وواقعية للانسان في واقعه.

ثورة منتفضة على طغيان المادة وتحديدها للعقل على انه الة الانسانية المتعالية على المادة المنطة بها نحو انداكاك غير مانع من التجوهر المستقل، والتكون الذاتي الممنهج على اساس اوسع والذي يستهدف انتاج نفسه من ثم التلاقي مع الخارج والاشياء من خلالها مباشرة عبر الحدس او من خلالها كظواهر تحمل طابع الاشياء فالظاهرة هي الاخرىة نسيبية يمكن الوغول فيها اكثر او شطرها للبحث عما بينهما عن خفاياها الخافية او التي قد تخفى عن التغيي في الادراك.

وهكذا يمكن ان نرصد الكثير من الافكار والفلسفات والاسماء التي انفتحت على ظاهرة الذات، منطلقة في البحث عن ظواهر الاشياء بشكل اكثر حيوية. و لكن نكتفي بهذا القدر.

كما اننا الى الان نتكلم عن العقل الغربي وتطوراته واسمائه وتحليل ابعاده. ولم نتطرق الى اسماء من خارج هذا العالم. ومهما كان تفوق واهمية الغرب وما أنجز عبر حراكه النهضوي عبر قرون ألا أنه لا يمكن فهم العقل ومنظومة الإنسان المعرفية وواقع الإنسان بشكل عام إلا في البحث الإنساني الأشمل الذي لا يتوقف عند محطة تأريخية أو جغرافية.

فالعقل ضمن المشتركات العليا للانسان وكقوة عاقلة واداة تفكير هو عقل انساني، و انتاجه الحضاري يمثل كسب كلي، لكلي الانسان، وامتداده الجغرافي والتاريخي. العقل في بعده الزمكاني وامتداده في الاتجاهين هو عقل واحد، و مكسب جماعي، خصوصا إذا ما أخذنا المنجز الإنساني عبر تاريخ الحضارات. ففي كل مرحلة من مراحل التاريخ يبرز عقل يحمل هم الحضارة والانسان، و تراث الانسانية. كانه راية حرب يحملها عندما يكون جديرا بها، وتنتزع منه عندما يتخلى عن هذه الجدارة. ومهما تقولب الإنسان بثقافة معينة، الا انه ممتد غير مؤدلج ولا متقوقع في مكان وحضارة. فهو اداة ممتدة راية يمتلكها صاحب الارادة والتفوق، لكنها ابدا لا تكون راية دائمة لقطب مهما كان متفوقا.

وهذا لا يعني ان نتخلى عن نقد القصور وضعف الارادة عندما تعجز عن حمل هذه الراية، راية العقل. ثم تنخفظ ارادتها في ترويض العقل واستخدامه كاداة نهوض عامة، والة تطوير حضاري. بل هو نوع من تعميم ظاهرة العقل لتكون مكسبا انسانيا وليس ملك احد يستخدمه اداة عدوانية من قبل المتفوق وان لا يتحسس الضعيف من عقل الاخر بشكل العمومي الانساني.

وبعد كل هذا العرض نفهم ان موت الفلسفة ليس مقولة صادقة ولا تمثل دقة في الفهم والموضوعية فهي عند البعض قطعا موقفا غير مدروس. و لكنها ايضا ادلجة مادية، و خلفيات ذات نزعة مادية لها مطامح تريد ان تلغي دور العقل والروح عن مسرح الحياة. او هي اصولية دينية من اجل اخلاء الجو لها للهيمنة على عقل الانسان باداة الدين والجبر والهيمنة عبر المؤسسات والدعوات او النزعات النفسير المتلبسة لبوس القدس الكاذب.

ومن الطريف ان من يحمل دعوة موت الفلسفة مشارب متخلفة تحالفوا على قتل العقل والإنسان بأبعاده، من اجل دعوات مؤدلجة ومصالح مؤسسية. فمن جانب نرى التجريبيين الماديين دعاة الالحاد وقتل الروح وعلى راسهم الفيزائي الكبير (ستيفن هوكنك) مثلا المعروف بمقولته (ان الفلسفة قد ماتت). ومن جانب اخر الدينيين عبر الدين ببعدهم الاصولي ايضا يحُملون كل اخفاقاتهم في التوصل الى فكرة عقل جامعة على مقولة موت العقل والفلسفة وعدم وعدم جدوى العقل. فالدينيون واللادينيون تحالفوا بشكل تلقائي غير مُعد على قتل العقل و وأد اي حركة ونشاط خارج سلطة الطبيعة عند الماديين و الدين عن الأصوليين.

ومن الطريف في هذا الموضوع ان كليهما يستخدم العقل والفلسفة في اثبات دعواه. فالعالم الفيزيائي كيف يمكن ان يثبت موت الفلسفة وعدم جدواها من غير الفلسفة وتفلسف العقل وانطلاقها في تحليل هذه الابعاد؟

هذا نفسه ما فعله ابو حامد الغزالي قبل قرون في (تهافت الفلاسفة) فهو اعلن تهافت الفلاسفة وهفوات الفلسفة وعجز العقل وتابعيته للنقل من خلال الفلسفة والعقل. فاذا كان العقل منقادا الى الشرع في التشريع فما هو

الغاية من حصر العقل في ميادينه التي يمثل فيه مصدره الاساس كما في الفلسفة والبحث العقلي عموما.

واذا كان العقل في ميدان التجربة (عملية الاختبار) ماهو الا اداة ثانوية فلم يريد العالم التجريبي اقصائه من نواحي الحياة الاخرى اليس هذه نوع من التوسع الساذج الذي لا يمكن ان يعدو كونه رغباته نتيجة زهو التجربة والتخصص وتسويلات النفس المؤدلجة.

ومن هنا اتت ضرورة بناء معرفة بشرية عامة تاخذ بالحسبان كل هذه الشروط والحسابات وتطورات العقل والتجارب والاخفاقات العلوم والدين وكل الظواهر ثم تنشيء عقلا ناضجا ومعرفتا شاملة او قل (ابستملوجيا شاملة). او على الاقل اسسها والقواعد خصوصا، و البشرية تشهد العقل في اعلى مراتب نضجه المتنوع العقل الديني والتجريبي والتاملي المثالي و الواقعي. كله شهد بناء متطور ونقود متبادلة وجدل داخلي وخارجي واحتكاك اخفاقات ونمو. و بالتالي صار ممكن ان نعطي هذا المشروع الشمولي وجوده الحقيقي وحياته الاولية ليكون منطلقا لنهضة بشرية عامة منطلقا لبناء الانسان في المرحلة المقبلة.

صح ان هذا المشروع يمثل طموح انساني وتاريخي عام. الا انه يكفي ان يكون ثقافة افراد ونخب وتخصصات ليمثل نظرة ناضجة وثقافة شاملة تجعل الانسان في حالة من الارتقاء الانساني غير جبري ولا حصري ولا يؤمن بالحدود الوهمية منطلقا من الروح العليا الكلية والعقل الاول في لا فناء ولا انقضاء. بل انتظار لمصير حتمي. لكنه ليس مجهول مخيف وما بين هذا وذاك حياة واسعة كلها ايمان وامل وعمل ومنطلقات ناضجة تصب في

صالح الانسان. الانسان الكلي ببعده المادي والروحي والعقلاني الحضاري المنصب في الواقع الحسي يتطور عبر التجارب والخبرات وينو اكثر في ظل هذه المتبنيات.

أزمة العقل الغربي وما بعد الحداثة

في عرضنا الطويل لمسيرة العقل الغربي وقد يكون العالمي الى حد ما مع توسع دائرة العرض والتحليل في بعض مطاوي مواضيع الكتاب المتسلسلة، حددنا الازمة في البداية ازمة العصور الوسطى وحملات تغييب العقل تحت دعوى الدين والمسلمات المقدسة حتى حصل الانفجار العقلي الكبير. من ثم دخل العقل الغربي مرحلة الحداثة، ولا نعني هنا نقطة بداية تاريخها خصوصا ان هذا اي: تحديد بداية تاريخ الحداثة مختلف فيه. بل من خلال توسيع هذه الانطلاقة. اي: انطلاقة الحداثة التي لم تكن عبارة عن تاريخ محدد في عام او عقد ولا حتى عقود وقرون ولا انطلقت من فرد وجهد شخصي ولا تخصص او توجه. بل هي امتداد تاريخي بجهد نخبوي متنوع التخصصات و بمشاركة الجماهير والشعوب.

وما يروج البعض من ان انجاز الحداثة كان لمنط فكري خاص وايدلوجيا او اشخاص محددين فهذا نوع من التزييف والادلجة. فالحداثة كانت جهدا ولا تزال يشارك فيها جهد متنوع من اشخاص امنوا بالعقل والتحديث وضرورة فهم وإصلاح حركة التاريخ بوعي دقيق. منهم رجال دين مثل توما الاكويني وباركلي ومارتن لوثر ثم برجسون، و علماء منذ كوبرنيكسون مرورا بالعباقرة عبر عصر التاريخ الحديث مثل نويتن وانشتاين وغيرهما، حتى عصرنا الحالي، و في الفلسفة وهنا اسماء كثيرة ايضا ديكارت سبينوزا كانت هيجل جون لوك الخ ....

اذن فالحادثة جهد متنوع الافكار والتوجهات كلهم امنوا بعدم الجمود ولابدية التحديث والتطوير والتغيير في اتجاه الاصلاح.

ثم ان العقل ببعده الفلسفي عقل فاعل متحرك مدقق مراقب، و هو بالتالي هنا لا يتقولب بقالب التاريخ، والمراحل ولا تموضع بشكل ترويضي. بل هو دائم الفحص والسؤال يتفجر كقوة في كيان تفكير اي عبقري في كل زمان ومكان. ومن هنا اتت فاعليته الفلسفية التفكيرية عن عدم التوقف وامداد مسار التفكير بالسؤال المستمر وعدم الجمود.

هذه الحركة التي اعطت قيمة للفلسفة عموما من خلال الوعي والعقل المتحرك الذي هو بفطرته خلق كائنا مشاكس كائن متجدد عبر فاعلية السؤال والمراقبة الدقيقة والتفحص الذي لا ينقطع كما مواجهة الواقع بعثراته واشكالياته، فهو ليس مشاكسا بمعنى انه يختلق الاشياء لو لم نرد التماهي مع الذاتية المثالية، بل هو كيان واقعي يشده انتباته اي لافت خارج مسار الترتب والنسق الطبيعي.

هذا العقل المراقب بالفطرة دوما يشاهد اي افراز غير طبيعي ثم يطرح سؤاله ويدفع في اتجاه الجواب في عملية بينية داخلية قد تنطلق ثورة في حال كبت السؤال من خلال اسكاته او تكميم فم تساؤلاته.

العقل هو خارج سياق الادلجة والتبعية العمياء وعلى كل التصالح معه فاما التماشي معه والتجاوب مع اسئلته واقناعه او ان الثورة اتية لا ريب فيها. فالعقل هو حراكنا الشعوري او الا شعوري الذي قد ينطلق شعوريا بشكل واعي قاصد يدرك ما يريد او يحرجنا يقلقنا يعاتبنا عبر الضمير يحيي وجداننا يستفز مشاعرنا بشكل لا شعوري لانه لا يؤمن ابدا بالكبت والاسكات من هنا لابد تأتي أهمية تفهم تساؤلات العقل ومحاولة التجاوب معها بشكل جدي.

هذه مقدمة عامة لكنها ايضا مقدمة مقصودة هنا لان اطرق مسالة الحداثة التي هي الاخرى كانت محاولة من البعض لإسكات فم السؤال وكبته. بنحو من الإنزياح لمنجزات الحداثة وإفرازاتها الحضارية والجمود عليها، و من هذا المنطلق أيضا بَشَرَ البعض بالجنس الاعلى وسيد التاريخ من خلال العنصر الجرماني الآري كما عند (هيجل) ثم نهاية التاريخ باعتبار ان التاريخ توقف عند التجربة الديمقارطية الراسمالية بصيغتها الحالية كما عند (فرانسيس فوكوياما). فالحداثة مرحلة زمنية تجربة في زمن ما لا يعني انها النهاية بل هي مرحلة فقط وتجربة فقط مهما انتجت مهما اعطت وقدمت تبقى مرحلة تاريخية تحتاج ايضا الى المراجعة والمسائلة والمتبعة الواعية الحذرة ثم ليس هناك تجربة انسانية ليس لها افرازاتها وارهاصاتها ومادام ان هناك مشاكل متنوعة للانسان ومحن في السياسة والعلوم والمجتمع والاقتصاد ..... الخ . اذن ففم السؤال مطلق ولابد ان يبقى العقل مطلق في بحثه وحفره وتساؤلاته كي لا نصاب باحادية الحكم والتحكم ومن ثم التسلط تحت اي ذريعة.

فمن لا ينكر محن الانسان عصريا والازمات في كافة صعد الحياة والعالم! اليس هناك فقر واضطراب للعقل واختلاف وتشعب وتشرذم منه غير ايجابي اليس هناك ملفات كارثية الى الان ما زالت قائمة اليس هناك جشع اقتصادي من افرازات الراسالمية مهما كانت انتاجهاتها الايجابية اليست هناك حروب بركماتية تتذرع بشعارات براقة الا ان ضحاياها بالالاف بل الملايين في حين هناك حروب وفقر وصراعات دموية ومخدرات وضياع اضافة الى البؤس الاخلاقي والتفكك الاجتماعي

والخواء الروحي والشعور بالعدمية بسبب سطوة الحضارة المادية التي خيرت الانسان بين الاصولية الدينية او الهيمنة المادية والتميع والذهاب الى المجهول.

ثم ناتي الى ازمة العقل الذي هو موضع بحثنا العقل المتشرذم الضائع في فلسات لم تتفق الى ابسط ابجديات التفكير والنسقيات المعرفة بين عقل في اليمين واخر في اقصى الشمال مع هاجس كل عقل شخصي فلسفي او علمي لانتاج شخصي خارج السياق ولابدية التجديد وفق هذه النظرة المغرورة المتعالية بانه لا يمكن الاعتراف الا بالعقل الشخصي المبدع والانتباه اليه الا من خلال هذا الابداع.

ومن هنا برزت مدارس ثورة نافرة من هذا التوجه ودعوى ((لابدية الابداع)) بعيدا عن السائد فليس بالضرورة ان يكون الجديد منتجا كما قد يكون اكبر كارثة من التقليد الاعمى وما الضير من تجديد التقليد وتنقية السائد ومقاربات بين التشعبات كي نصل على الاقل الى نسق حضاري ينتظم ضمن اسس ويبدع في التفاصيل.

من هنا اتت ضرورة البنوية التي انطلقت من هذا الهم المعرفي الفلسفي مستشعرة مسؤولية تشكيل هذا النسق فهي (البنيوية أساسا منهج بحث مستخدم في عدة تخصصات علمية تقوم على دراسة العلاقات المتبادلة بين العناصر الأساسية المكونة لبنى يمكن ان تكون: عقلية مجردة، لغوية، اجتماعية، ثقافية. بالتالي فإن البنيوية تصف مجموعة نظريات مطبقة في علوم ومجالات مختلفة مثل الإنسانيات والعلوم الاجتماعية والاقتصاد لكن ما يجمع جميع هذه النظريات هو تاكيدها على أن العلاقات البنيوية بين

المصطلحات تختلف حسب اللغة/الثقافة وأن هذه العلاقات البنيوية بين المكونات والاصطلاحات يمكن كشفها ودراستها. بالتالي تصبح البنيوية مقاربة أو طريقة (منهج) ضمن التخصصات الأكاديمية بشكل عام يستكشف العلاقات الداخلية للعناصر الأساسية في اللغة، أو الأدب، أوالحقول المختلفة للثقافة بشكل خاص مما يجعلها على صلة وثيقة بالنقد الأدبي وعلم الإنسان الذي يعنى بدراسة الثقافات المختلفة. تتضمن دراسات البنيوية محاولات مستمرة لتركيب "شبكات بنيوية" أو بنى اجتماعية أو لغوية أو عقلية عليا. من خلال هذه الشبكات البنيوية يتم إنتاج ما يسمى "المعنىmeaning " من خلال شخص معين أو نظام معين أو ثقافة معينة. يمكن اعتبار البنيوية كاختصاص أكاديمي أو مدرسة فلسفية بدات حوالي ١٩٥٨ وبلغت ذذروتها في الستينات والسبعينا).

البنيوية ليست علم ومنهج بقدر ما هي هاجس عبرت عنه عدة مرات كان ولا يزال عند العقول الكبيرة فكل عالم وفيلسوف يمثل مدرسة يريد ان يعطي طابعا شموليا لمدرسته فنظرية ((كل شيء)) ليس هاجس الفيزياء المعاصرة والتي لعبت دورا في هذا الجانب، بل هو هاجس عام لدى كل عالم. بل كل انساس سواء يقوم على اساس علمي موضوعي او حتى ادلجة ساذجة. فكل انسان مهما كانت ثقافته يريد ان يصدر ما يؤمن به ويعتقد الى الاخرين بنفس استقطابي وحس هيمنة او شعور اخلاقي فطري في حب للاخرين ما تحبه النفس.

وبما ان للاختلاف والابداع جانب نير لا يمكن انكاره راحت مدرسة التفكيك لتبقى هاجسا فقط لم تبلغ المذهبية الفكرية اصبحت نظرة في

الفكر ومنهج في التحليل لا يمثل ظاهرة عامة ثم اتت ما بعد البنيوية في حالة من الجدل الديالكتيكي الذي يبدا مشروعا في اطار الاختلاف الطبيعي في الحياة الى انه ينطلق هكذا فيكبر وقد يتعملق ليكون صراع ايدلوجيات حتى دمويا فيولد انفجارات عنيفة وماسي.

قامت المابعد البنيوية على اساس التفكيك والتركيب والتي هي الاخرى لها جذور قد تكون هذه البذور بدات منذ بداية العرن العشرين على يد الفلسفة التحليلة التي تبناها الفيلسوف البريطاني بيرتارند رسل الذي يعد أحد مؤسسي الفلسفة التحليلية إلى جانب سلفه كوتلب فريج وتلميذه لودفيش فيتغنشتاين كما يعتبر من أهم علماء المنطق في القرن العشرين. ثم انطلقت متماشيا مع هذا الهاجس والمشكل الحضاري والازمات التي عصفت بالعقل والضمير محاولة تفكيك المركزيات التي فتكت بالانسان مادة ومعنى.

لندخل في عصر التفكيك وما بعد الحداثة لما لهذين المسارين هموم مشتركة ودعوات تكاد تكون متطابقة وهو هم تفكيك المركزيات، وضرب الضمير بكف التساؤل و ذراع العقل، كي يمكن التنبه للإفرازات المدمرة السلبية للحضارة. العقل لم يسكت هنا و كان كما هو دوما منبلج النور كاشفا عري الدعوات الفاضحة و مزيلا مساحيق الشعارات البراقة مع ايمانه الراسخ بما قدمته الحضارة الى الان بنسختها الحداثية الرائعة في جانبها المنير.

فما بعد الحداثة ليس شيئا اخرا عن التحديث. بل هو تحديث و لكن بشكل اخر شكل واعي بكل مراحل التحديث و محدد بشكل دقيق كل

المشكلات و النتائج. ومن هنا يقول الدكتور محمد سبيلا (لكن من الضروري التمييز بين المكونات الاساسية لفكر الحداثة، وبين فكر ما بعد الحداثة، الذي هو وان كان فكرا مشتقا من فكر الحداثة فانه يرتد عليها نقدا وتفكيكا وتساؤلا . اما تعميقا لمدلولها الرئيسي ، او توسيعا لدائرتها ، او مراجعة لبعض مفاهيمها دون ان ينثني او يرتد عليها) [١]

وهكذا يدخل التفكيك كاهم عناصر عصر ما بعد الحداثة بل هو اداتها الفعلية في ضرب العمق و توسيع الدائرة وبلوغ الاقاصي في الدعوات هي مبالغة مثالية في الاهداف لكنها واقعية في التطبيق هكذا يمكن وصفها بشكل موضوعي كما يطرحها منظريها . حيث ذهبت بعض المصادر التي (تعتبر ما بعد الحداثة عامة تفكيكا للنماذج المعرفية التي افترضت وجود غائية ،أو افترضت من ثم مصدرا متعاليا للمعرفة، يقرر المعني، الحقيقة، القيم، وبالتالي السلطة . وذلك في كل من النموذج المعرفي الديني في العصور الوسطي ،والنموذج المعرفي العقلاني الذي طرحه ديكارت .

هذا المصدر المتعالي الذي ألمح إليه دريدا علي أنه ميتافزيقا الحضور أو اللاهوت الانطلوجي وهو ما يوهم بطبيعية العلاقات بين الإنسان ومجتمعه وعالمه، فإذا كان الخطاب الذي يتضمن المجتمع بالضرورة كما يقول فوكو هو بمثابة فضاء تتأسس فيه العلاقات بين الأفراد وينتج المعني، ويحدد مواصفات القيم،أي أنه العملية الاجتماعية لصنع المعني، فإنه بالتالي يصبح أداة السلطة (أي سلطة) نحو السيطرة، ومن ثم يخلع علي نفسه

١ – محمد سبيلا الحداثة وما بعد الحداثة ص ١٦٠.

ويستلب نعوت القوة، الحقيقة، المطلق..الخ.وذلك كي يتحول في النهاية إلي خطاب للهيمنة.إن زعزعة الخطاب السائد هو النغمة الأساسية لإستراتيجية التفكيك وبشكل أشمل الفلسفة المعاصرة بداية من نيتشة وهو مايؤدي إلي غياب الإطار المرجعي اليقيني أو تدميره، الأمر الذي يفضي حتما علي النسبية , وتعدد المنظور ، أو فوضي المعني .

هذه الدعوات التي تعبر عن عمق الازمة اولا ليس الازمة التي نحددها بشكل تقليدي بتلفيق التهم وعمق الحنق لا نحددها كما يفعل البعض من منطلقات بائسة وخلفيات من العصر السحيق وليس الغاية التنكيل او ادعاء الفوقية والتعالي البليد ايضا. بل هي تفكير في قالب الاخر وعقل الاخر كيف ينظر الى نفسه كي نلتقي من منطلقات واحدة للبحث عن الاهداف المشتركة منطلقات انسانية حريصة نحو الانصهار البشري في تكوين بعد انساني تعاوني من اجل انقاذ انفسنا، انقاذ الانسان بما هو انسان منتمي الى الانسانية يفخر بما قدمته الى الان الحضارة المتفوقة ملتحقا بهذا التفوق منجذب الى الانجازات الباهرة مقتديا بها لكن غير مندك مطلق بقدر ما هو ذاهب بغية الاستفادة الانقياد الجزئي فيما هو انساني لكنه ايضا لا يسمح لعقل التسلط والهيمنة والجشع الاستعماري الذي ما تخلق بالقيم الى الان ولا يسامح الطموحات الشريرة التي لا تزال تمد اذرعتها بعيدا عن قيم الانسان وشعارات الحضارة.

اذن فالحاجة الى تفكيك المركزيات وفق منهجية مرسومة بشكل اكثر تحديث كان الهاجس للعقل الغربي ولا يزال منطلقا من رؤية التحديث ومنطلقاته الاولى. لكنه مجدد له ارادة التجديد هذه.

فالعقل الذي انجز كل هذه الحضارة العظيمة التي هي مفخرة الانسان المعاصر. بل الانسان عموما لا يزال يعيش الازمة في جوانب منه، تحتاج التحديث و المراجعة و بنفس الوقت، هي تحديث من نسق الحداثة نفسها، بالياتها و عقلها العام هي تعرية و كشف و فضح و اعادة بناء على اسس الركام، هي نحو من التنكر للذات الحداثية تجاوزها الى حيث المراجعة و الرجوع، هي كينونة في الصيرورة و الصيرورة في الكينونة، و عملية تشابك اعادة الصيغ، و لكن بتراكيب اخرى قد لا تكون هي نفسها.

هنا العقل الغربي يعيد انتاج نفسه بنفسه ترميم بعد تهديم تكلسات التقليد الحداثي وقد يكون عند البعد تهديم ثم البناء باسس جديدة المهم انه شعور بالازمة وعدم التكامل والبحث عن هذا الاخر، هو بحث مستمر عن الكمال في مسيرة تكامل بقدر ما يكتنفها الحق والباطل والخطا والصواب.

الصور كثيرة والمنهجية واحدة ثم هل يمكن ان يدخل التاريخ بما يمتلك من قوة العقل وقدراته في التنظير والتطبيق والعمل. العقل القوي سينتجت كل القوة ويدفع ما يعتقد به و يؤمن في مسرح الواقع ويرسمه موضوعا محترما مقدرا لانه مقتدر وي بقى العقل هو القائد في كل هذه المسارات.

اذن فالتحديث للحداثة ليس هو الا تحديث للحديث فما بعد الحداثة تحديث ايضا بمدرسة جديدة لكنه كما ادعى تحرر من مركزيات الحداثة والانسلاخ عن النزعات السلطوية جميعا في المعرفة والنظريات الكبرى والثقافة و الممارسات، انها تفكيك البنى فهي كما قلنا ما بعد البنيوية.

قد نتذبذب ولا نقف عند تحديد وتعريف واحد وحقيقي وشامل لما بعد الحداثة وتفكيك البنى والمركزيات لكننا يمكن ان ندعي انها نوع من الشعور بازمة العقل الذي هو الدافع لكل هذا هذا العقل الذي لا يزال يرضخ لاستفزاز الضمير الانساني في الاختناق من الافرازات السلبية للحضارة والذي بدوره يترجم هذا الاستفزاز عبر تساؤولاته وبحثه المستمر عن الكمال الذي لا يزال منشودا وبعيد النوال.

الباب الرابع

الفصل الأول

النزعة العقلانية عند المسلمين

بحث مسألة العقل والعقلانية في حضارة المسلمين، و النزعة العقلانية في الفكر الإسلامي يختلف عما هو في الغرب بشكل واضح بديهي، فالعقل هنا لا يزال يراوح في اطار المدرسة الأرسطية غالبا. و قلت: (غالبا). لان هذا لا يعني انه لم يخرج عن السياق التقليدي العام، كما انه لا يعني هذا ان النظرة للعقل كانت ولا تزال نظرة واحدة. خصوصا في العصر الحديث، الذي تاثر فيه الكثير من المهتمين بالفكر العقلي من المسلمين و العرب، و الفلسفة في الغرب. وكيف افرزت هذه الحضارة افكارا وفلسفاتا واراءا عن العقل وغيره.

فلم يكن المسلمون بمعزل عن كل هذا. كما ان نتاج افلاطون وتاثيره في الساحة الفلسفية الاسلامية وغيره من كبار الفلاسفة على مسرح التاريخ كان لهم تواجد ونحو تداخل مع الاراء الارسطية وغيرها كما اسلفت، لتتنوع الرؤى الفلسفية والعقلانية بشكل عام ويمثل العقل الإسلامي نوع من هذا الجدل ثم بعدها التكون.

إذن فالفلسفة والفكر العقلي والنزعة العقلية في المعرفة عموما في تاريخ الفكر الإسلامي، لم تجمد على تقليد الآراء التي وردت عن اليونان، بل تطورت عبر مناهج الفكر هذا وجدل هذا الفكر مع الفكر الإسلامي في حالة من الجدل والتطوير وبالتالي التكامل عبر مراحل صاعدة، حتى تكون منهجية فلسفية في الدائرة الإسلامية لها ملامح خاصة كما سيتضح هذا في المواضيع اللاحقة.

ثم يمكن أن نطرح تساؤل جانبي هنا، وهو: هل يمكن ان نتحدث مثلا عن عقل اسلامي كما طرح البعض في الكلام عن عقل اسلامي وعقل عربي وفارسي وتركي ووو. فهل يمكن هذا ام لا؟ حيث ان العقل هو مشترك انساني لا يتجزا ضمن المنطقة والعرق واللغة.

ولكن هذا المصطلح لا يخلو من نسبة واقعية الى حد ما له مبرراته التي تطرق اليها الباحثون في كتبهم كما عند الجابري في نقد العقل العربي، و الرد من قبل اركون في عدم وجود عقل عربي حسب المكونات وعنصار البنى الاساسية والمشتركات العامة، فقد ذهب الى ان العقل العربي عقل اسلامي ولابد ان يكون النقد لهذا العقل من هذا المنطلق. اي ان مكونات هذا العقل هي بالاساس مكونات اتت من خلال التراث الاسلامي، و تاريخ الاسلام، و كان عنصرا فعالا في تكوين العقل العربي، هنا يكون العقل نتيجة لتراث ونمطيات تفكير و طرق استدلال و تحليل و نتاج فكري او قل تفكيري بشكل ادق.

وهنا نفهم ان العقل كلما يتوسع يقترب من العقل الكلي العقل الانساني كقوة انسانية قوة عاقلة عند الناس جميعا (العقل اعدل الاشياء قسمة بين الناس) كما يقول ديكارت. ثم يصبح عقلا مشتركا ياخذ شرعيته من الفلسفة، الفلسة هذا النمط الذي ينطلق من العقل، و العقل يمثل فيه السلطة العليا. مع كل ما دخل هذا العقل عبر عصوره وتاريخه من ملحقات سواء من الاديان او التجارب.

اذن مهما كانت هناك مبررات لتنصيف العقل ضمن اي دائرة لكن يبقى العقل هو المشترك الانساني الاعدل توزيعا بين الناس بلا تفوق ولا تشكك

ولا تميز الا من خلال كيفية استخدام العقل واستثماره في ميادين المعرفة والحياة.

فالعقل عقل كيوني ليس فيه هذا التميز بما هو قوة إنسانية وأداة معيارية من حيث العقل بما هو محض إستعداد للتفكير والفهم، ألا أن التسميات المُصنفة هذه أتت من باب التحديد على أساس منهجيات البحث و منظومات المعرفة وطرق التفكير والمدارس والإتجاهات، كما الواقع الذي ينعكس على هذه المحددات عبر شروط ظروفه وبيئته. العقل المُكَوَن بالفتح كما يقول الجابري وليس المُكَوِن.

اذن عندما نطلق تسمية العقل الاسلامي فاننا نقصد العقل عند المسلمين، و هذا ينسحب ايضا الى الفلسفة. فليس هناك فلسفة اسلامية بالمعنى الدقيق للمصطلح. بل هي: الفلسفة عند المسلمين. الفلسفة كنهج تفكير يعتمد العقل كمصدرية مطلقة ليس لها منافس اما اي مصادر اخرى سوف لن تكون الا منبهات ومحفزات للعقل. هذا ومن ثم تستخدم بشكل مستعار في الفلسفة ليس الا. فيبقى الاستدلال استدلال في العقل، و البرهان في الدليل عقلا مطلقا بلا اي منافس.

فالفلسفة عبر العقل هي لغة انسانية مشتركة هي ام المشتركات بعد الوجود الانطلوجي. بل العقل وجود انطلوجي في مرتبة ما، مرتبة وجودية أعلى في تراتب الوجود. فاذا كان هناك وجود شخصي للعقل كما يعتبر الفلاسفة تبعا لأرسطو في كتاب (النفس) وهذا العقل عقل مادي قاصر فاني، فان العقل الكلي في مرتبة الفعلية هو عقلا كليا مشتركا انسانيا، أو

حتى هذا العقل الجزئي هو قوة مشتركة من حيث القابلية والإستعداد المحض.

وفي النتيجة: أن العقل لا يمكن تصنيفه بما هو هو، وبما هو قوة إنسانية ومحض إستعداد للتعقل وقابلية للفهم والتعرف، وهو العقل الكوني الذي لا تمايز فيه من هذا الجانب، والبشر متساوون فيه من هذا الجانب. ألا أن التقسيم والتحديد أتى كما ذكرت عدة مرات من حيث بيئة المجتمعات وظروفها التي تسبغ على عقلها طابعا خاصا. ثم يكون ذلك مدعاة للتصنيف والنعت والتخصص.

فالعقل الغربي أو الإسلامي ليس من حيث الأساس. بل بما هو مُكَون وبما هي مكوناته ومناهج تفكيره ومنظومة معارفه و الإبستملوجيا العامة التي تحكم منطلقاته.

أما حل مشكلة الجدل حول توصيف العقل الإسلامي وغيره فهو لم يأت من فراغ حسب هذه الرؤية ألا أن ذهاب أركون إلى نقد العقل الكلي للمسلمين بما له من تراث وأصول مُكونة وأسس ثقافية وفكرية، و ما له من مشتركات كثيرة تفرض وجودها إلى الآن، ذاهبا منطقيا له أسس علمية واقعية.

فالمسلمون لهم مشتركات من الداخل و محددات عن الخارج. و بالتالي تفرض هذه المشتركات والمحددات عناصر تكوين للعقل يمكن فرزها لدراستها تحليل ونقد وإجتهاد.

أسلمة العقل

الى هنا يمكن نصطدم بدعوى أسلمة العقل. بل أسلمة العلوم جميعا. التي انطلقت منذ البواكير الأولى للإسلام، ولها مبرراتها في هذا الدين. فقد ذكرت تاريخ العقل الغربي وكيف أن الدين وسلطة الكنيسة كانت تهيمن على العقل والعلوم بعد الدين لتمثل سلطة (الإكليروس) تحتكر الدين إلى أبعد حد. متخذة منه منطلقا في الهيمنة على الدين و فهمه، وتفسيراته، ثم الفلسفة وتفسيراتها، ثم أخيرا إلى الهيمنة على العلم، إلى حد إعتباره أي: العلم. ضمن إطار صلاحياة الكنيسة.

اما في الاسلام فليس هناك (إكليروس) نظريا ف(لا ارثذوكسية في الاسلام) كما يقول اركون في كتابه (نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية) اي: بمعنى هيمنة سلطة الدين بشكل مطلق عليه، كعلاقة بالله. و احتكار الفهم الديني. بل انه في الإسلام باب الاجتهاد مفتوح. اما العلم فلا يوجد اي هيمنة على العلم، و منذ بداية السلام والى الان، كانت ولا تزال حركة العلوم لا تنطلق من الدين ولا تفسيراته ابدا. بل هي علوم متحررة لها تخصصها، معتبرين الدين ما هو الا منهج هداية واسلوب حياة ونمط رؤية وفي اقصاه عند البعض ايدلوجيا اعطت نظام او على الاقل رؤية للكون والحياة.

فليس هناك سلطة دينية بمعنى الإصطلاح الإكليروسي، و ليس هناك اي مبررات نظرية او تنظيرات لهذا النمط في الاسلام. نعم شهدنا في التاريخ الاسلامي بعض الوجوه الدينية والمؤسسات تمازجت مع السلطة مع توجه ديني او خط معين او مدرسة من اجل تثبيت مسالة حكم من خلال صفقة

بين الحاكم وتوجه ديني دعم سلطة مقابل نشر منهج او فكر او مدرسة ابرز تمثل لهذه الحالة كانت في الحرب التي دارت بين المعتزلة والاشاعرة او بين السلطة عبر مراحل ترايخية طويلة وبين العلويين. ولكن هذه التجربة لم ترتق إلى مستوى سلطة دينية بالعنى الأرثوكسي. أي: من حيث إنها سلطة تفرض وصايا دينية على الناس كواسطة بينهم وبين الرب، أو تفرض رؤية علمية، بل حتى سياسية مُلزمة على إختلاف بين المدارس الإسلامية في ذلك حسب الإجتهادات.

فالسلطة كانت تستثمر اي توجه ومدرسة يصب في صالحها من اجل تدعيم موقفهتا السلطوي في مواجهة المعارضين من الخارج، و من هنا اتت تسمية فقهاء السلطة او علماء البلاط او وعاظ السلاطين، و من هنا تم ادخال الكثير من الدس الى التراث الاسلامي، كان الابرز فيه هاجس السلطان ضد المعارضين. اما هل حصل هناك تحالف حقيقي له اسسه الشرعية كما هو في العصر الوسيط الغربي. هذا لا يمكن التصديق به والذهاب معه ابدا. خصوصا في العصر الحديث وبعط سقوط الامبراطورية العثمانية، تحت عنوان الخلافة لم تتشكل سلطة دينية بهذا الشكل.

هذا الموقف ليس ايدلوجيا، و لا دفاعا، ولا نقدا للاخر، وتبرئة الذات، ولا تبريريا ابدا، بقدر ما هو موقف موضوعي، لم يات من فراغ. بل هو موقف يمكن ان يُدركه اي مطالع موضوعي للتاريخ المقارن، يتخده بعد اجراء مقارنة بسيطة بين الاسلام مثلا والمسيحية، و هذا ايضا لا يعني اسكات صوت المراجعة والنقد والتحليل والحفر البحثي العميق للتراث الاسلامي. بل هو موقف محدد من مسالة محددة و نظرة موضوعية نتيجة

دراسة ومراجعة تاريخية مقارنة لا اكثر لا ينطلق من اصولية دينية ولا ايدلوجيا فكرية.

وحين نراجع بدايات الاسلام والنصوص الاولى خصوصا القران و السنة نرى هناك اهتماما كبيرا بالعقل والتامل والتفكر والتدبير.

نُشاهد في القرآن الكريم تعابير كثيرة استعملت للاشارة الى العقل - المصدر المعرفي - كما نشاهد الكثير من الآيات التي تدعو الناس الى المعرفة بالاستعانة بـ (التفكير) ونذكر هنا بعض تلك التعابير ايضا التي استعملت للاشارة الى هذا المصدر المهم للمعرفة . العقل ـ اللب (وجمعه ألباب) ـ الفؤاد ـ القلب ـ النُهى ـ الصدر ـ الروح ـ النفس .

كما ان هناك تعابير أستعملت في القرآن لبيان مهمة العقل مثل :الذكر ـ الفكر - الفقه ـ الشعور ـ البصيرة ـ الدراية .

إضافة الى العناوين والتعابير السابقة التي اشير إليها ، هناك تعابير أستعملت في القرآن وأريد بها مراحل الادراك مثل : الظن - الزعم - الحسبان — التيقن - علم اليقين - عين اليقين - حق اليقين ، والتي تبدأ بمرحلة هشة ومتزلزلة من الادراك وتنتهي باليقين الذي هو أعلى مراحل الادراك ولا يتصور درجة ومرحلة أعلى منه.

والآن نورد كلا من العناوين السابقة في ضمن بحثنا عن الآيات التي وردت فيها تلك التعبيرات.

(كَذلِكَ يُبَيّنُ الله لَكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) البقرة / ٢٤٢

(اِنَّ في خَلْقِ السَّموات وَالاَرْض وَاخْتِلافِ الّليل والنّهار لآيات لأُولي الالباب) آل عمران / ١٩٠

(وَاللهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ اُمهاتِكُم لا تَعْلَمُونَ شَيئاً وَجَعَلَ لَكُمْ الْسَّمْعَ وَالأَبصارَ وَالأفئدةَ لَعَلّكم تشكُرُونَ)النحل / ٧٨

(وَكَمْ اَهْلَكنا قَبْلَهُم مِنْ قَرن هُم اَشَدُّ مِنْهُم بَطْشاً فنقبّوا في البِلادِ هَل مِنْ محيص اِنّ في ذلِكَ لَذِكرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ اَوْ اَلقى السَّمعَ وَهُوَ شَهِيدٌ)ق / ٣٦ ـ ٣٧

كُلُوا وَارْعَوا اَنْعامَكُمْ اِنَّ في ذلِكَ لآيات لأُولي النُّهى)(طه / ٥٤

بَلْ هُوَ آياتٌ بَيّناتٌ في صُدُور الّذينَ اُوتُوا الْعِلْمَ وَما يَجحَدُ بآياتِنا الاّ الظّالمونَ)(طه / ٤٩

(فَاِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فيه مِنْ رُّوحي فَقَعُوا لَهُ ساجِدينَ) الحجر / ٢٩ و ص / ٧٢

(وَنَفْس وَما سوّاها * فَألهَمَها فُجورَها وَتقواها) الشمس / ٧ ـ ٨

(وَيبيّنُ آياتِهِ لِلنّاس لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرون)البقرة / ٢٢١

(قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعمى وَالْبَصِيرْ اَفَلا تتفكّرُون) الانعام / ٥٠

(اُنْظُر كَيْفَ نُصَرِّفُ لَهُم الآياتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ)الانعام / ٦٥

(وَلاَ تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ في سَبيلِ الله اَمواتٌ بَلْ اَحياءٌ وَلْكِنْ لاّ تَشْعُرُونَ)(البقرة / ١٤٥)

(اِنَّ الّذينَ اتَّقَوا اِذا مَسَّهُم طائِفٌ مِنَ الشّيطانِ تَذَكّروا فَاِذا هُمْ مُبْصِرونَ) الاعراف / ٢٠١

(وَما تَدْرِي نَفْسٌ ماذا تَكْسِبُ غَداً وَما تدري نَفْسٌ بأيِّ أرض تَمُوتُ) لقمان / ٣٤.

اما في السنة فقد وردت الكثير من الاحاديث الشريفة تتكلم عن العقل و التعقل، ايضا. واهمية العقل والتفكير. في مصادر جميع المسلمين التي نقلت هذا و تمت عليه الشروحات الكثيرة والكتب وعقدت مجلدات كما في الحديث التالي: (ما قسم الله للعباد شيئا افضل من العقل فنوم العاقل افضل من سهر الجاهل واقامه العاقل افضل من شخوص الجاهل ولا بعث الله نبيا ولا رسولا حتى يستكمل العقل ويكون عقله افضل من جميع عقول امته وما يضمر النبي في نفسه افضل من اجتهاد المجتهدين وما ادى العبد فرائض الله حتى عقل عنه ولا بلغ جميع العابدين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل والعقلاء هم اولو الالباب الذين قال الله تعالى : وما يتذكروا الا اولوا الالباب) [١]

وورد أيضا : ما أوتي عبد بعد الإيمان: أفضل من العقل.

وورد ايضا: عقول الناس، على قدر زمانهم.

وايضا: إن القوم ليحجون ، ويعتمرون ، ويجاهدون ، ويصلون ، ويصومون ؛ وما يعطون يوم القيامة: إلا على قدر عقولهم.

وقد بدا المحدث الكبير ابو يعقوب الكليني الملقب بثقة الإسلام في كتابه الكافي الذي يعد من أهم مصادر الحديث عند الشيعة كما انه يُلقى اهتمام بالغ من المذاهب الاخرى الذي بدا بكتاب العقل ثم بعده كتاب العلم ثم تطرق الى المواضيع الاخرى ليبين هنا اهمية العقل والعلم في الاسلام وما هي مكانته واردا فيه الاحاديث والروايات والشواهد. وهكذا

١ - أصول الكافي، الحديث ١١.

نجد اهمية العقل في السلام لدى كبار المحدثين المسلمين الاخرين في مطاوي كتبهم والمصادر والصحاحات.

فجميع مصادر المسلمين الاولى اهتمت بالعقل من خلال ما ورد في الكتاب والسنة من اهتمام بالغ به فان لم نجد بابا مفرود للعقل مثلا في هذه المصادر والمسانيد والصحاحات فاننا سنجد الكثير من الاحاديث موزعة عبر الابواب. وليس هنا محل سرد الكثير من الاحاديث هذه وما اوردناه كاف اضافة الى ما سنرده من كتاب الكافي مما يتناسب مع موضوعنا.

كما ورد عن الإمام الصادق أنه قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا في حسن عقله، فإنما يجازي بعقله)[١]

وهكذا ورد عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: حجة الله على العباد النبي، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل) [٢]

وغيرها من الاحاديث التي وردت في جميع مصادر المسلمين من المصادر والمسانيد والصحاحات الى تعطي دور واهمية بالغة للعقل ودوره في حياة الانسان ودينه.

اذن كان للعقل اهمية كبيرة في الدين الاسلامي بل تفصيلات مطولة ومتنوعة عن العقل ومراتبه مما يعطي طابعا واضحا عن العقل وحدوده منا هنا تتكون لدينا رؤية عقلية او معرفة في العقل ودوره ووضيفته كان كل

---

١ - أول الكافي، حديث ٩

٢ - نفس المصدر، حديث ٢٢

هذا هو تاسيس للعقلانية في الاسلام اعطى دفعا لأسلمة كل ما يدخل الى الاسلام من علوم وفلسفات.

هذا الهاجس الذي لا يزال قائمان أي هاجس أسلمة العلوم. عند البعض لكن لا يمثل حركة الاسلام على طول خطه، وحين مارس الاوائل من المسلمين العلوم والفلسفة كانوا يتعاطون معها من هذه المنطلقات و الهواجس، رغم كل الموضوعية التي تمتع بها الفلاسفة والعلماء في بداية تلقي الفلسفة والعلوم سواء من حضارة اليونان او غيرها.

فلو نراجع سيرة الفلاسفة الكبار مثل الفارابي والكندي وابن سينا وابن رشد وغيرهم. نجد هذا التعاطي الموضوعي في الفلسفة وبقدر ما كانت هناك صدامات مع العقول المتحجرة الا انها حركة استمرت وازهرت وتابعت خطواتها، فالجدلية هذه اي جدلية الدين، او قل بعض ادعياء حراسة الدين مع العلم و الفلسفة، ليست حديثة. ولم تتوقف حتى في الغرب حاليا.

حيث نجد الكثير من الحركات الاصولية والتبشرية والمحافظين الذين لا يزالون ينطللقون مواقفا من بعض التحركات الفلسفية والدينية. فان كان البعض منها حق مشروع الا انه لا يمكن انكار البعض الاخر الغير مشروع وفق قانون العقل ومبررات العلم.

مشكلة الدين المؤدلج، الدين بلا ناضج المغلق الدوغمائي، عندما يتحالف مع السلطة السياسية، ويعقد صفقات ضمن خطة مصالح متبادلة، يتكون هذا المزيج الشيطاني المشوه باسم الدين و السلطة، بدافع المصالح والنزوات والتنازلات المتبادلة. تقع المصيبة التي تدمر الدين والانسان

والعلم. ثم تجعل الدولة اداة فرض تحارب العقل والحرية الوجودية للانسان في الحدود المشروعة. فينتج عن كل ذلك خمول للانوار، وخمود لشعلة العلم و التطور و التحديث الذي ينبغي ان لا يتوقف، و تكون النتيجة مأساوية.

اذن المشكلة ليس في الدين ولا هي ايضا في السياسة ولا حتى في الانسان من خلفهما بل هي في الانسان الذي تحركه الغرائزية بعيدا عن العقل وقيم الدين و الانسانية.

هذا ما حدث في كل التاريخ البشري ولا يزال يحدث ليحول الدين الى اداة اجرام بحق الإنسان والدين والعلم، بيد السلطة كما حصل في الغرب سابقا، ثم لا يزال يحصل احيانا بشكل واخر عبر اللوبي الصهيوني في العالم، و هيمنته على مؤسسات القرار العالمي ويحدث بشكل صارخ في الكيان الصهيوني وليس المسلمون منه براء. و قد ذكرت نبذ من التاريخ الاسلامي الذي حصلت به هذه الماسي وهذا التحالف المدمر.

اذن جدلية الدين والعلم والعقل ليس جديدة كما انها لم تتوقف ولا زالت موجودة في العالم و كل هذا على حساب العلم والعقل والانسان والحقيقة. بل حتى الإيمان.

أما في الإسلام الذي ذكرت لم تتبلور فيه سلطة إكليروسية بالعنى الإصطلاحي وبما لها سلطة شمولية على الدين والإنسان والعلم، ألا أن هذا لم يبرئ الحركات الإسلامية المتطرفة والتي لا تتعامل مع الدين والحياة بمنطق مرن كما يطلب الدين ذلك والواقع والضرورة. بل يمكن فرز الكثير من الحالات التي فرزت في التاريخ تحركت بروح سلطوية في فرض

الدين على كامل حركة الحياة و الإنسان و العلم. ومن هنا يمكن فرز وتبيان مشكلة التخلف الحضاري الذي أصاب لا ويزال العقل الإسلامي وحركة المسلمين.

وما بين البدايات الرائعة للاسلام ومن خلال ما ظهر من ابرازات نصية اولى للاهتمام بالعقل ومؤديات التفكير ومدياته وما بين من جانب اخر هذا التمازج الخبيث بين السلطة والتدين الغير ناضج المصلحي. علينا ان نشق طريق البحث لنخرج بنتيجة حول اهتمام الاسلام من منابعه الاصلية بالعقل والعلم ومؤديات هذا الاهتمام. لنصل الى موقف تحليلي موضوعي، و من ثم نطرح تساؤل ما سبب هاجس الأسلمة الذي نشأ عند المسلمين. اي علينا ان نفرق في بحثنا بين الاسلام كدين بشكل نظري، وما بين الاسلام كتجربة.

كما انه يمكن ان نبحث عن الدين كتجربة اولى منفتحة على العقل والعلم كما سنبين بشكل كبير من دون ان نسجل اي تعارض وما بين تجربة المسلمين فيما بعد خصوصا بعد القرن الرابع الهجري و ما حصل من مآسي ومؤامرات ضد العقل والعقلانية. تحالف في هذه المؤامرة السلطة السياسية التي ارادت تجيير الدين لصالحها لتدعه جامدا بلديا من جانب، ومن جانب آخر العقل الفقهي الجامد التابع للسلطة. الذي لطالما برر توجهها. او من خلال جموده الحاد على ظاهر النص اعتقادا بذلك انه نوع من الالتزام العميق بتعاليم الدين بكل سذاجة.

حصلت هذه الانتكاسة الكبرى على يد المتوكل ثم تبعه القادر عندما اعلن بشكل فعلي تجريم التيار العدلي (معتزلة – شيعة) والتزام تعاليم مذهب الاشعرية كمذهب رسمي للسلطة.

فمن يراجع الكم الهائل من النصوص في موضوع العقل يدرك كم اهتم القران الكريم والحديث الشريف في العقل واعطاه هذه السلطة العالية ليصل مداه الى انه (ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان) كما في احد الاحاديث. فيكون حتى الدين منطلقا من العقل بما له من قدرة فائقة كبيرة والعقلانية بما لها من اهمية.

كل هذه النصوص المتراكمة الكثيرة والتي تعطي للعقل اهمية قصوى كمعطى ديني و علمي وفلسفي. كما النصوص الاخرى التي اكدت على العلم واهميته. سواء العلم الديني، او النصوص التي تتكلم عن العلم بشكل مطلق (طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة) هذا النص الذي يتداوله المسلمون بكثرة ويتعاطون معه دوما فهو فريضة على كل مسلم ذكر او انثى غير مخصص بعلم محدد ولا عمر ولا جنس هو نص مطلق باطلاق مفهوم العلم ووسعه ليدفع باتجاه مسالة العلم بكافة اصنافه.

ما اريد ان اوضحه هنا حين اتكلم عن تعاطي الاسلام بشكل نظري مع العلوم انطلق من الرؤية من الاصل لا من خلال التجربة التي تحتاج الكثير من النقد.

المهم كل هذه المنطلقات والنصوص وانفتاح التجربة الاولى للمسلمين في عهد النبي (ص) الى ان دخلنا عصر الترجمات الكبرى في بدايات القرن الثاني الهجري اعطت دفعا للمسلمين لاحتواء العلوم ثم اضفاء طابع

الاسلامية عليها. توهما ان هذا ممكن وفي صالح الدين من جانب والعلوم من جانب اخرى الاسس الموجودة في النصوص الاولى والتجربة المنفتحة الاولى للمسمين في عصر النبي على العقل والتعلم كانت هي الاساس في تكوين هذا الهاجس لاسلمة العلوم هذه التجربة البدائية التي اهتمت في التعلم كاهم اركان الدين وبناء الانسان فالى جانب النصوص القرئانية والحديثية كانت التجربة الاولى التي برزت منذ بدايات تشكل الكيان الاسلامي بل ان نفس الوحي بدا دعوته للنبي من خلال (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)

ثم حث على التعلم والقرائة، كباديات اولية لحركة تعلم اوسع وبعد معركة بدر كان قد جعل فداء الاسير لنفسه من خلال تعليم اولاد المسلمين القراءة والكتابة لما لحركة القراءة والكتابة من اهمية محورية في التعلم والرقي الحضاري، و بالتالي شق طريق التفكير والتثقف والتعلم. فالتعليم الذي تقوم عليه الحضارات والذي لا يزال هو سمة اي حضارة متطورة وبقدر ما كان في كل امة من حركة تعليم وتربية وتنشاة صحيحة وجدنا حضارة متطورة وفاخرة ولهذا امر النبي (ص) ان كل اسير يمكن ان يفدي نفسه ويكون حرا اذا ما علم المسلمون القراءة والكتابة حتى لو لم يسلموا لا نبالغ في هذه البدايات. لكن لا يمكن ان ينكر احد كيف يمكن ان تصنع هذا البدايات التي اتت كمبادرة من المعلم الاول للمسلمين في التوجه نحو العلم والتعلم والتفكير والتامل مع كل ما رافقت المسيرة الاسلامية من ارهاصات وانتكاسات. كانت بدايتها امتناع الخلفاء عند التدوين وكتابة

التراث والتي كان الخليفة الثاني يرفضها رفضا باتا مؤثرا على الخليفة الاول في هذا وسبب اغلب الاشكالات التي رافقت التدوين فيما بعد، هي سبب الامتناع عن التدوين في مرحلة ما بعد النبي (ص) هذه المرحلة التي حصلت بها الكثير من الاختلافات لتمس عملية التدوين بل حتى ما تم تدوينه.

اذن كانت هذه البدايات الرائعة هي التي انطلقت في تشكل وعي اسلامي وعقل اسلامي هذا التشكل هو كان الخلفية للتعامل مع اي وارد من خارج الاسلام له وبهذه الخلفية والعقلية تم التعامل مع مسالة العقل والفلسفة في بدايات العصر الاسلامي وسبغ التفكير الفلسفي والعقل الاسلاميين بهذا التزاوج الذي قد يكون طبيعي احيانا وسلبيا احيانا اخرى.

طبيعيا عندما تكون مصادر الدين والنصوص تنبيهات محفزات بحثية للعقل في الانطلاق في المجهولات وتوسيع دوائر المبحوثات الفلسفية والاهتمامات العقلية ولكنها ايضا لابد ان تخضع لنهج البحث الفلسفي البحت بعيدا عن اي اسس اخرى وتاصيلات الا تاصيلات العقل نفسه .

فالفلسفة فلسفة لها مسارها ومصادرها في البحث والتفكير والاستدلال كما الدين له مصادره ولا يمكن المزج بينهما هذا المزج اما يجعل الدين فلسفة او الفلسفة دين وكلاهما ليس واحدا منهما بشكل مستقل فليس هنا الدين دين ولا اللافلسفة فلسفة بل هذا مزيج غير متجانس قد يكون تلفيقا احيانا اما العقل فيمكن ان يتدخل عنصر مصدري في الدين والدين اقر ذلك والعقل لا يستطيع الا ان يمارس عقلنته وحقه في التفلسف الا انه ايضا لابد ان يحتكم لمنهجية البحث الديني ليس الديني فقط بل اي علم يتبنى

تعدد مصادر مثل العلوم التجريبية والتطبيقية والاسقرائات. و هكذا نضع النقاط الاساسية والفواصل ورؤس الاقلام بشكل دقيق.

بدايات نشأة الإتجاه العقلي عند المسلمين

إذن البدايات بدأت من القراءة (إقرأ). التعلم والتثقف وبناء الذات علميا من خلال القرائة والدراسة والتفكير والتفكر والتأمل. عندها إنطلق المسلمون لتبلغ الحضارة بعد قرنين من عصر التأسيس إلى حضارة لها كيان عالمي، كيان سياسي ونظام اقتصادي وتجارة وتنمية وعمران ومؤسسات وكل هذا نتيجة الأساس العلمي والثقافي وإحترام العلم والعقل والتفكير.

ومع كل الملاحظات التي تم تسجليها من قبل الكثير من الباحثين والنقاد والمؤرخين، الا اننا نركز على جانب محدد. غير غافلين بكل الاشكالات التي رافقت الحضارة الاسلامية مركزين على حركة العقل من بين كل هذا. تركيزنا منصب على رؤية الاسلام من جانب نظري بغض النظر على الواقع والتاريخ والتجربة، التي عليها كثير من الملاحظات سجلها الكثير من الباحثين في عدة جوانب من جوانب الحضارة الاسلامية خصوصا في هذا الجانب وهو كيفية تعاطي التجربة الاسلامية فيما بعد مع العقل.

العقل عند المسلمين بعد تجربة دامت اكثر من قرن هذه التجربة التي بدات من ايات واحاديث وروايات اعطت للعقل مكانة كبيرة على المستوى الديني وعلى مستوى واقع الحياة ثم اصبحت تجربة حية حيث لا تنافي بين الدين والعقل ولا تنافي بين الايمان والانسان ولا تعارض ابدا وتقاطع بين حركة الرسالة التي هي رسالة روح ومنهج حياة مع العلم والعقل كاهم ادوات الانسان والنهوض بواقعه.

كل هذا اعطى دفعا للعقل حركة دامت عقود خلال قرنين تقريبا نضجت فيه الرؤية لدى المسلمين فاصبحوا مستعدين بعدها لتقبل اي

طاريء فكري وثقافي والتعامل معه بشكل ايجابي والتعاطي معه من منطلقات ناضجة.

اول اختلاف وطاريء كان الاختلاف الداخلي في المذاهب والمدارس التي نشات في الوقت الذي كان جو الاختلاف غريبا على الكيان الاجتماعي الاسلامي وعلى ممثليه وكباره من الائمة و الصحابة وتطبيقات الرؤية للعقل وحدوده والدين وابعاده في واقع حياة الامة من هناك بدات الرحلة الثانية ورغم كل الملاحظات ايضا الى انه الى الان لم نسجل موقف صريح من العقل الى ان بدات حركة الترجمة اي ترجمة ثقافة الامم الاخرى واستيرادها للداخل الاسلامي.

ثم كانت هناك تمازجات طبيعية بين الثقافة الداخلية وما تم تلقيه بعد عصر الفتوحات التي وردت من خلالها ثقافات جديدة نتيجة الانفتاح على ثقافات الشعوب والحضارة في الدول التي تم فتحا والتعاطي معها بشكل ايجابي.

فتح المسلمون فارس والعراق والشام ومصر في القرن السابع ميلادي ، رؤوا ما في هذه البلاد من مدارس ، مثل مدرسة الإسكندرية ومدرسة أنطاكيا شمال الشام تحتضن حضارة اليونان وفكرهم وحضارة ما بين النهرين والشام والثقافات الداخلية حصل انفتاح على هذه التثقافات وتم التعامل معها بشكل واخر وان كان مسالة التفاعل الانساني ليس مسالة ارادية بل الانفتاح ضرورة واقعية لاي جدلية حصل هذا التلاقي وكانت له نتائجه ايضا.

ونتيجة لهذا التلاقي وبدايات الوعي بالاخر هذا الاخر بما يمثل من حضارة وثقافة ورؤية حصل هناك نوع من التوجه لاهمية معرفة حضارات الاخرين وفهم ما لديهم اولا كانت في الاول حركة بدائية تدفعها غريزة التطلع ثم تطورت هذه الغريزة لتصبح ضرورة ثقافية وعلمية يحدد البعض من الباحثين ان بدايات حركى الترجمة الفعلية والانطلاقة الاولى لها كانت في العصر الاموي حسب التسيمات التاريخية على يد خالد بن معاوية والده اخذ الخلافة بعد يزيد بن معاوية بن ابي سفيان ثم تنازل عنها ولم تكن له رغبة في الحكم كما تذكر مصادر التاريخ فتوجه ابنه خالد للعلم والمعرفة وترجمة الكتب من اليونان والاهتمام بالفلسفة بشكل عام وخصوصا الكيمياء التي كانت فرع منها (الفلسفة الطبيعية) واهتم بالمترجمين واستحضر مجموعة من المهتمين بالفلسفة والعلم . فقد تعلم خالد بن يزيد هذه الصنعة واستحضر من الأقباط المتحدثين بالعربية مثل مريانوس، وشمعون، وإصطفان الإسكندري وطلب إليهم نقل علوم الصنعة إلى العربية.

وقد ذكرها ابن النديم في كتبه الفهرست والكثير من مصادر التاريخ والفلسفة والترجمة انه كان يهتم بشكل كبير بحقول المعرفة للحضارات الاخرى.

ثم اسم اخر مارس عملية الترجمة والاهتمام بعلوم الاخرين التي لم تخرج من الثقافة الاسلامية هو جابر بن حيان الذي كان من عباقرة الاسلام الاولين فهو اضافة الى اهتمامه في علوم الاسلام فقد كان من تلامذة الامام جعفر الصادق في العلوم الاسلامية وقيل انه كان يتدارس معه علم الكيمياء والعقليات بشكل عام مما يشير ذلك الى ان حركة العلم والفلسفة والاهتمام

بالعقل كمعطى مستقل عن الدين لم يكن اهتماما ثانويا في تاريخ الاسلام الاول وائمته الكبار بل كان الاهتمام مركزي ويتم التعامل معه بهذا الشكل الاولي. ومن يراجع الاقوال بحق هذا العالم والفيلسوف الكبير من قبل علماء الاسلام ورجال الفكر الاوائل كما المستشرقين وفلاسفة الغرب يدرك مكانة هذا الرجل داخليا وخارجيا حيث يقول بحقه الفيلسوف الانكليزي فرانسيس بيكون (ان جابر بن حيان هو أول من علّم علم الكيمياء للعالم، فهو أبو الكيمياء) وقال عنه العالم الفرنسي مارسيلان بريتيلو في كتابه (الكيمياء في القرون الوسطى) ومن اهم نتاجات هذا العبقري ليس تخصص في الفلسفة او الكيمياء بشكل اخص، و لا حتى العلوم الاسلامية من قبلهما. بل يعتبر اهم مؤسس لحركة الترجمة والتلاقح الفكري بين الحضارة الاسلامية وغيرها، ومن اوائل الذين تعاطوا مع العقل بهذا البعد العميق. خصوصا ان الرجل كان تلميذا لاستاذ الفقهاء في زمنه الامام الصادق.

الذي هو احد ائمة ال بيت النبي (ص) واستاذ الفقهاء في عصره. فكبار فقهاء المذاهب كمالك و ابو حنيفة النعمان ويقال ايضا الشافعي وسفيان الثوري، كلهم اخذوا منه. وكان رجلا منفتحا جدا على الجميع من جميع التوجهات في زمنه وكان ايضا منفتحا على العلم و يرعى حركة العلم وكان مهتما في العقل ايضا جدا حيث يقول : (الامام صادق عليه السلام: دِعامَةُ الْاِنسانِ الْعَقْلُ وَالْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ وَبِالْعَقْلِ يَكْمُلُ وَهُوَ دَلیلُهُ وَمُبْصِرُهُ وَمِفْتاحُ اَمْرِهِ فَاِذا کانَ تَأْییدُ عَقْلِهِ مِنَ النّورِ کانَ عالِما حافِظا ذاكِرا فَطِنا فَهِما فَعَلِمَ بِذلِكَ كَيْفَ وَلِمَ وَحَيْثُ وَعَرَفَ مَنْ نَصَحَهُ وَمَنْ غَشَّهُ

فَإذا عَرَفَ ذلِكَعَرَفَ مَجْراهُ وَمَوصولَهُ وَمَفْصولَهُ وَاَخْلَصُهُ مِنْ تَأْييدِ العَقْلِ)
([1]) ومن اهتماماته ونتاج توجهه هذا بل مدرسته هو العالم و الفيلسوف الكبير جابر بن حيان.

وكذا ينقل عن الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز اهتمامه بالعلم والترجمة ايضا بل ينقل في راي ان حركة التطلع على الحضارات الاخرى كانت منذ بدايات العصر الاسلامي الاول وفي زمن النبي حيث تم ذكر رواية أنه لما جاء عمرو بن العاص من الإسكندرية - مصر- قدم على رسول الله ، فسأله النبي (ص) : ماذا رأيت هناك ؟ فقال : رأيت قوما يطلسون (أي يؤمنون بنظريات أرسطو طاليس) ويجتمعون حلقا، ويذكرون رجلا يسمى أرسطو طاليس - لعنه الله - فقال رسول الله : مه يا عمرو، إن أرسطو طاليس نبي ، فجهله قومه .

بغض النظر عن صحة هذا الحديث وما دار حوله من نفي واثبات الا ان هذا النص يعطي طابعا عن الارضية الثقافي التي كانت تحكم العقل الاسلامي في حينه من حيث دعم حركة الفكر والتعلم والترجمة والنظرة المحترمة للعلوم والفلسفات والعقل وهو يمثل حالة عامة ونمط واضح في التاريخ الاسلامي.

ثم استمرت عملية التلاقح المعرفي والترجمات لتكون في العصر العباسي اوسع واعمق فاهتم بها العلماء والمتخصصون الى جانب بعض الخلفاء العباسيين فقد تم ترجمة بعض الكتب الا ان اللافت اكثر هو في

---

١ - أصول الكافي: ج ١، ص ٢٥، ح ٢٣.

زمن هارون الرشيد الذي انشا مدرسة في بغداد تهتم بالترجمات والعلوم ثم اصبحت بغداد في القرن الثاني الاسلامي جامعة العلم والمعرفة سواء الدينية منها وما افرزت نتيجة هذا التلاقح من مدارس حتى دينية تحاول الاستفادة من هذه العلوم في داخل دائرة الدين فضلا عن خارجها. فكانت الفلسفة والمنطق وطرق البرهان والاستدلال والاستباط التي ترسخت كصناعة جدل وحوار بين المختلفين لتبدا مدارس الاسلام منعطفا جديدا كان يتسم بالبعد العقلي الى حد كبير هذا البعد الذي هو اصلا موجود في الاسلام كما ذكرت الا انه تم التاسيس له وفق متبنيات جديدة ومعطيات جديدة تقوم على اساس ثقافة جديدة فالجدل الاول هو كان ما بين هذه العلوم والدين وما حدود الافتراق والتوليف ثم الجدل الثاني هو الاختلاف ما بين هذه المدارس في حدود العقل. هذا الجدل وسع من مفهوم العقل اكثر ونضج الرؤية.

فهو بقدر ما كان يمثل جدلا واسعا وعميقا وعدم فهم من القبل واعتباره خطرا وافدا من البعض، الا انه كان بابا لتوسيع مدارك العقل وتعميق الرؤية العقلية خصوصا فلسفة ارسطوا التي كانت المؤثر الاول ببعدها الواقعي الممزوج بين التامل والحس العقل والتجربة وتفسيرها الجريء للعقل والنفس هذه الرؤية التي كان الرؤية المفضلة لعلماء وفلاسفة الاسلام على الرؤية الافلاطونية المحدثة التي تبتني رؤيتها على المثل الافلاطونية كما ذكرت .

فاذا كان قد تعاطى المسلمون الاولون مع فلسفة اليونان بجانبها الارسطي هذا فان ذلك يعطينا رؤية عن مدى وجود ارضية مهيئة لتقبل العقل بهذا

البعد الحداثي في حينه هذا البعد الذي لم تتقبله الكنيسة في الغرب طيلة تاريخها الى حد العصر الرابع عشر الميلادي والذي ما يقارب القرن السابع او الثامن هجري وتعتبره الكنيسة نظرة الحادية حتى اتى القديس توما الاكويني في القرن الرابع عشر فانزل العقيدة المسيحية الى اراء ارسطو في العقل والفلسفة.

ثم يعد عصر المأمون في القرن الثاني الهجري أزهى عصور التّرجمة عند المسلمين، وكان بنفسه شغوفاً بالعلم، وعقد المناظرات والمناقشات العلمية ، وهو أولّ من اهتم بترجمة كتب الحكمة . بعث بالهدايا لملوك أوروبا لإرسال كتب أفلاطون وأرسطو وجالينيوس وغيرهم، وأمر بترجمتها ونشر العلم بين النّاس

لكن المشكلة العامة التي كانت ترافق حركة الترجمة هو شهوة السلاطين لادلجة العلوم لصالح السلطان وتدعيم الملك في قبال المعارضين وتقديم العلم والفلسفة كمذهب رسمي للدولة مدرعما دينيا شرعيا واعلميا وفلسفيا مما يعطي طابعا سيئا عن تجربة السلطة السياسية مع العلم.

هذه النزوة السلطوية كانت هي العامل الاكبر في تجيير حركة العلم بعد الدين لصالحها كانت محاولة صهر الدين والعلم والسلطة وكانت تعتمد في ذلك على العقول الضعيفة من رواد العلم من اجل ترسيخ هذا المبدا فانه وان لم نصل الى نتيجة (الاكليروس) في الاسلام. كما حصل في الغرب كما فصلت قبلا في بحوث الكتاب. في حالة من التحالف بين سلطتي الدين والسياسة إلى النموذج الرثذوكسي ألا انه لا يعني برائة تاريخ المسلمين من هذا الخط، من السلطة الشمولية والمطلقة، او قل نجاح

المحاولة هذه الى حد ما في اركاع مدرسة العلم والدين لصالح السلطة السياسية. و لكن عدم استقرار السلطة السياسية على طول تاريخ الدولة في العالم الاسلامي والثورات وتبدلات العواصم وصراع المذاهب الكبرى والمعارضة العنيفة من قبل العلويين الثورات التي احصيت بالاف الثورات على طول تاريخ الدولة في العالم الاسلامي، كما ان الفقهاء كان على طول خط التاريخ يميلون الى حركة الفصل بين السلطة والحراك العلمي وكان لدينا كبار الفقهاء و رؤساء المذاهب لهم موقف من السلطة كابي حنيفة وابن حنبل وغيرهما. ليصل بالاول انه دعم ثورات ضد السلطة كما دعم ثورة زيد بن علي العلوي ضد الحكم الاموي في زمن هشام بن عبد الملك.

كل هذا وغيره منع هذا التحالف بين الدين والعلم والسياسة في الاسلام بانموذجه الارثذوكسي وبالتالي بقى مسافات الفصل بين السلطة الى حد ما عن الدين والعلم والفلسفة.

ليبقى العقل حرا الى نسبة محددة الى ان وصلنا الى عصر المتوكل الرجل الذي تبنى النهج الاشعري واراء الجبر مستخدما سلاح الفتوى الاشعرية في ضرب اي اتجاه اخر فكان الموقف عنيف عن المدرسة العدلية التي كانت تضم الشيعة والمعتزلة بما لهم من نظرة منفتحة على العقل والفلسفة ثم بدانا نشهد محنة العقل من جديد لتمثل فيما بعد حركة العلماء والفلاسفة والعقيدة المنفتحة على العقل صراعا محتدما مع الطابع الاشعري الذي كان قريبا من السلطة ببعده الجبري الداعم لتوجهات السلطان.

ولم يسلم من كل هذا المعتزلة من قبل الذين تترسوا بالحكم ايضا في مواجهة الخصوم فكانت السلطة هي الحكم اكثر من العلم والعقل والجدال بالتي هي احسن كما يعبر القران الكريم اذن محنتنا هي محنة السلطة والتجربة السياسية التي ارادت لي ذراع العقل والعلم لصالحها.

ففي اصل الدين نصوص وتجربة كانت في قمة الانفتاح على العقل والعلم وتعاطت مع التجربة بدون اي صدام حقيقي، ولكن لا ننفي التخوف من محاولات ايقاف مد الترجمة من قبل الذين كانوا ينطلقون من خلفيات معينة، الا ان هذا لم يوقف حركة العلم بشكل عام. و التحضر والتحديث الذي حصل فيما بعد التجربة الأولى للمسلمين.

اذن عندما نريد ان نحلل اسباب التراجع الحضاري والانسحاب عن العقلانية ينبغي ان نرجع الى هذه الاسس والعمق التاريخي والتجربة الاولى لتعطينا هذا البعد النظري كي لا نستغرق في التجارب اللاحقة ونحكم بشكل سطحي.

وعندما نريد ان نتخذ موقفا نقديا علينا ان ننطلق من هذه الخلفية الواعية للتراث والتاريخ بما تختزن من تجربة ونصوص ثم ننطلق في تحليل تطورات الواقع واسباب الخمول الذي دب في جسد العالم الاسلامي فيما بعد.

فالمشكلة نظريا ليست في الدين والدين بهذا المستوى أي كنظرية والدين كتجربة أولى في حياة المسلمين في العصر الإسلامي الأول لم يكن قاهرا لحركة العلم و لا بالضد من العقل، بل أعطى للعقل حق المصدرية في الدين، والاولية المطلقة في معرفة الدين الأولى أي في الأصول كما لم

يحاصر العقل في الفلسفة والعلم في ميدانها، مع كل النقود ولحاظ الإشكاليات التجزئية من هنا وهناك خصوصا في دائرة التجربة. ألا أن الدين الإسلامي لم يفرض رؤية دينية في الفلسفة و العلوم ولم يوقف حركة العقل في مجالاته ما عدى تحديد من صلاحياته داخل الدينبل التشريع خصوصا، وإلا في الدين الإسلامي فالعقل يحتل مكانة المصدرية كما ذكرت.

إذن فالمشكلة ليست في العقل الإسلامي بما هو عقل محض ولا الدين. بل في الإرادة الحضارية للإنسان المسلم.

الإنسان المسلم بما هو إنسان حرك و فاعل وهذا طبيعي له كأي صنف بشري، ولكن العجز يكمن في الإرادة الحضاري فهو عجز حضاري، حراك بلا هذا البعد الحضاري مما لا ينتج حضارة ولا عمل تطويري.

وبما أن الإرادة الحضارية تنطلق من العقل الحضاري فالعجز هذا أصاب ولا يزال العقل الإسلامي، مما يحتاج نقد وجرعات من الصدمات والحفر كي يتم تحفيزه حضاريا عبر عمليات النقد والدراسة والإطلاع.

هنا يمكن تفكيك العقل نفسه ومنظومته المعرفية ومنهجيته في التفكير وتعاطيه مع نفسه ومحيطه في مراجعة جادة وشاملة و جريئة لتحديد مناطق الخلل ومواطن العجز الحضاري هذا والكسل المعرفي.

تعامل المسلمين مع هذه المرحلة

الإسلام بما له من قابلية حية للتفاعل مع العلوم الإنسانية الواردة مر بثلاث مراحل يمكن من خلال هذه المراحل الغير حصرية أن نحدد الملامح العامة والإجمالية وليس التفصيلية، فالتعمق في التفاصيل تحتاج الكثير من المراجعات الدقيقة وهذا لا نحتاجه كثيراً في بحثنا. بل ما نحتاجه هو هذا الاجمال، الذي نعتبره مدخلا مهما في فهم كيفية تعامل الإسلام مع العقل والعلم كتجربة أولى إعتمدت معطى الكتاب والسنة:

١- مرحلة الانفتاح والتلقي الايجابي هذا الذي بدا مع بداية المنصور حيث كان اول ترجمة في زمانه كانت البداية جديدة ولم يكن هناك رفضا ولا قطيعة بل تم التفاعل معها بايجابية لهذا تطورت عملية الترجمعة والتلاقح الفكري بين ما عند المسلمين وما ورد كفكر انساني تم التعامل والتعاطي معه بشكل انساني بعيدا عن التعصب الديني والخوف من هذا الوارد الغريب ما دام ان النصوص الدينية لا تعارض هذه الاراء مهما كانت بل تدفع للتعلم والتزود فطلب الحكمة (خذوا الحكمة ولو من افواه المجانين) و (اطلبوا العلم ولو في الصين) نصوص حديثية واضحة في التعامل مع العلم بهذا الشكل المنفتح وتلقيه بشكل ايجابي ليس تلقي تقليدي بل تلقي الدارس الفاحص الناقد كما في الاية (فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَه).

٢- مرحلة الهضم والاحتواء فهنا لم يكن لدينا انفتاح فقط بل دراسة ومحاولة الاستيعاب واستخدام هذا الوارد العلمي في اليات البحث الديني والاجتهاد كما استخدام ادواته في جانب اخر بعيدا عن الدين كالفلسفة

باعتبار انها علم خاص لها مسارها الخاص المتمثل في ميدان العقل وموقعها البشري الوحيد واحادية مصدرها العقلي وهكذا تم التعامل مع العلوم الاخرى مثل الطب والهندسة والرياضيات والكيمياء باعتبارها علوم نتاج العقل وليس الدين.

هذا الاحتواء الاول كانت تتبعه محاولات لهضم الاراء داخل دائرة الدين واسلمتها وقولبتها في داخل اليات الفهم الديني بما رافق هذه المحاولات من جدل عميق محتدم بين التوجهات من جدوى هذا الادخال وكيفية التعامل معه وهل هو ينسجم مع روح تعاليم الدين الاسلامي ام لا فنتج لذلك مواقف.

منها الذين اتخذوا موقفا حادا من هذه العلوم والاراء الواردة ودعوا للتمسك بالكتاب والسنة فقط وتعاليمهما والاراء فيهما والجمود عليهما.

ومنها الانفتاح الحذر والاخذ الناقد والتعامل العلمي الموضوعي على اساس شرعية الراي وفق الكتاب والسنة (فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ).

ومنها الانفتاح التام والمطلق بلا اي شرط للاخذ من هذه العلوم والاراء والتوريج لها سواء بدعوى عدم معارضتها للدين وانسجامها التام مع تعاليمه باعتبارها طريق اخر للمعرفة والوصول الى الحقيقة كما انها علوم اوسع من دائرة الدين وليس علوم يمكن ان تحتك بالبحث الديني دوما وثم نجد هناك حالة من التعارض مع روحه او نصوصه فالكيمياء والطب اول ما ورد الى الحضارة الاسلامية من الحضارات كعلوم غير الفلسفة هي علوم ليس

لها مساس او احتكاك بالتعاليم الدينية وبالتالي يمكن الانفتاح عليها بشكل مطلق.

ولكن هذه المرحلة لا تخلو من خطورة ايضا فهي في الوقت التي احتوت هذا المنتج الانساني عبر التراث اليوناني وغيره اخذت تحتويه بشكل بعيدا عن اعتباريته الخارجية كفكر انساني بشري ، وتعاطيه مع الفكر الاسلامي بمصادره الدينية لا يجعل منه دينيا فهو فكر بشري يحتاج دوما للتطور وفق اليات العقل وشروط الزمان وتطور اطوار كل علم.

فيما ان الدين وفق مساره خوصا في بداياته ليس الا حركة تستمد شريعتها من مصادر محددة وهنا تقع الخطورة ، فلابد اما من تتبع تطورات هذه العلوم وفق مناطق مركزها ، او يتم التعامل معها كعلوم بشرية مصدرها العقل والواقع وبالتالي تحتاج دوما الى المراجعة والتفكير لا بعقلية الفكر الديني بل من خلال ما تمتلك من عناصر تطوير ذاتي تستمدها من خلال العقل وتطورات الواقع ، وبعد ذلك يتم التفاعل معها كادوات فهم ومنهجية عقلية داخل الفكر الاسلامي.

فالمنطق مثلا اخذ كاراء جامدة في العلوم الاسلامية ولا زالت تاخذ كاصول غنية عن المراجعة والبحث عن الكثير من الاسلاميين وهذا ليس صحيحا ابدا فهو مهما كان فكر بشري لابد ان ننظر اليه كاليات للفهم والاستدلال التي هي الاخرى تحتاج الى تقويم ونقد ومراجعة وبالتالي طرح جديد يتناسب مع افهام الزمان وكل مكان.

فالمنطق لطالما كان الية تاثرت بالبحث العلمي والمعرفي على طول تاريخه منذ ان وضعه ارسطو الى يومنا هذا وما احدث في الغرب من تحول

كبير الى المنطق التجريبي و الوضعي ليصل الى اسس السيد باقر الصدر كما سنبين في نهاية الكتاب منطق اوسع واعمق وبالتالي يحتاج الى مراجعة دوما فهو كما يعبرون عنه خادم العلوم والية الفهم فيها وبالتالي لابد ان يواكب حركة تطور العلوم وطرق الاستدلال فيها.

وهكذا العلوم الاخرى تحتاج الى هذا التطوير الدائم والتجديد المستمر عبر صيرورة المعرفة وتغيراتها وفق شروطها الدقيقة.

فالمشكلة التي رافقت هذه العلوم الوافدة انها لم تواكب حركة تطورها وتحولاتها الكبرى في الغرب كما بعد عصر الحداثة ولا هي تطورت داخل ميدان الفكر الاسلامي . مع كل ما قدم لها الفكر الاسلامي من تطوير وتوسعة الى انه لم يصل الى المستوى المطلوب كي نصل الى تحولات كبرى بمستوى التحدي المعرفي المعاصر والمواكب لحركة التاريخ.

٣- مرحلة القطيعة وهنا تكمن الخطورة الكبرى فبعدما انفتح الفكر الاسلامي على الوافد وتم التعامل معه واحتوائه وهضمه وسار كأهم اليات البحث الديني تم الانغلاق عليه وتم التعامل معه باليات الفكر الاسلامي كفكر ديني له مصادر مقدسة عليا لا يتعامل معها الا على هذا الاساس مع اختلاف ذاتي حقيقي ومنهجي من حيث التعاطي مع العلوم البشرية الاخرى.

القطيعة هذه تمثل انتكاسة كل حضارة او قل بشكل دقيق بداية الانتكاسة لكل امة فالحضارات تنمو بقدر ما تتواصل مع الحضارات الاخرى احتكاكا نقديا او اخذا موضوعيا ان مراحل تشكل الحضارات

يتبعها حالة من الزهو والشعور الاستعلائي يقوم على الاستغناء عن الاخر وتسيد الموقف وهذا يعني التقوقع الذاتي مما يعطيها طابع الخمول.

فالتطلع والاحتكاك ومحاولة فهم الاخر يعطي للذات حركية الجدل مع الاخر مما يدفع هذا الى عملية التكامل وبعدها التطوير وفق قانون التدافع التاريخي . والمسلمون بعد مرحلة التاسيس والانفتاح والقدرة النسبية على هضم الافكار والاراء والفلسفات والعلوم شعروا بهذا الاكتفاء الذاتي الذي مثل بداية الانتكاسة الحضارية.

بعد هذه المقدمة البسيطة سنجد ان هذه المراحل والطابع العام فيها سيكون هو الهاجس العام الذي هيمن على مسار المعرفة في الحضارة الاسلامية مع ملاحظة جميع التفاصيل الدقيقة.

الفلسفة لها معنى عام بمعنى التفلسف؛ أي البحث عن علل الأشياء ومحاولة فهم كل شيء على أساس العقل ومعطيات التفكير ومصادره والفلسفة، بمعناها الإصطلاحي الخاص، لا يمكن أن تنشأ في أي بيئة أن تكن لها أرضية صالحة للنشوء والرقي.

ومن خلال عرضنا في الموضوع السابق ندرك هذا ابعد في البيئة الاسلامية في القرن الاول التفلسف بمعنى البحث العقلي والتامل والتدبر والتفكير والبحث عن اسباب وعلل الاشياء والتفكر بالموجودات للوصول الى الحقائق هذا له مرتكزات كثيرة في ثقافة المسلمين القرانية والحديثية. و بالتالي يمكن ان ننتهي من هنا الى ان انه هناك فعلا ارضية تفلسف وقاعدة عقل لها قابلية التطوير الفلسفي والتفلسف اعمق والذهاب مع الفلسفة الخاصة في مجالات التداول النظري.

الفلسفة ولدت من هذه الاجواء ولها اسباب اخرى سنذكرها تباعا ومن اهم هذه الاسباب المقبولية الداخلية النسبية لهذا النمط من الفكر والانزياح للعقل والعقلانية وبداية التفكير العقلي بدا منذ ما بعد عصر النبي (ص) وبداية اول خلاف دب في الكيان الاسلامي بين الامامة والخلافة وكيف ان كل طرف يحاول ان يدلل على احقية جانبه من خلال ما يوضفه من ادلة عقلية وحديثية لها هذا الطابع العقلية او قل العقلاني.

فالعقل ليس شيئا سلبيا ولا يمكن الوقوف بوجهه الا في حالات التعارض مع الكتاب والسنة، و بالتالي ان الكثير من مسارات العقل والعقلانية خصوصا في المحاججات والحوار بين الاطراف لا تتنافي مع

هذه الخطوط اي خطوط الكتاب والسنة. فالتفلسف الى هذا الحد الى هذه المدة الزمنية انذاك اي مدة ما بعد حركة النبوة كان بهذا المستوى.

اضافة الى مسالة رافقتنا في اغلب مطاوي صفحات الكتاب، ولابد التاكيد هنا ايضا على ان مسالة التفلسف و التعقل و الذهاب مع العقل في تعقله و تفلسفه الى ابعد حد، هو امر فطري نابع من الذات الانسانية، و هو نوع من ممارسة الانسانية بميزتها عن الكائنات، اي القوة العاقلة ومسالة التعقل.

فاذا قد ذكرنا في عدة جوانب من خلال نقد التجريبية المنغلقة في محاولة إلجام حركة التأمل والفلسفة و التعقل، فاننا ننطلق من نفس التوجه هنا ايضا، فالفلسفة هو تعقل و عقلنة بحث عن الشيء بشكل أولي عنه بما هو وجود مجرد وبما هو موجود، و هذا امر فطري وممارسة انسانية وحق من حقوقها الطبيعية الذاتية التي لا يمكن ان تنفك عنه، و مواجهة هذه النزعة الفطرية هو نوع من إلجام ممارسة الانسانية في بعدها التعقلي.

فيمكن التكلم عن حدود العقل ومدى صلاحياته في البت في امر من امور ومسائل هذا التخصص او ذاك ايضا من المسلمات كما حدوده في العلم التجريبي وكذلك في حدوده المرسومة مع حدود النص الديني. بل اي نص اخر يمكن تفهم كل ذلك في جانبه العلمي الواقعي الا انه لا يمكن مواجهة النزعة العقلية و الفلسفية للانسان ونمو هذه النزعة امر طبيعي جدا في كل حضارة وفي كل جانب فكر ومد.

فانت عندما تقرا قصة المراة الاعرابية التي تستدل على وجود الله من خلال قولها : (البعرة تدل على البعير والاثر يدل على المسير افسماء ذات

ابراج وارض ذات افجاج الا يدلان على العزيز الخبير !) اليس هذا نمط طبيعي وغريزة وفطرة وممارسة وجدانية من غير اي تنمية لها الا التامل الفطري المجرد.

فاذا كان الاعرابي النائي عن المدينة والتفكير المتحضر تنو لديه هذه الفطرة وهذا الحس الفلسفي والعقلي بهذا الشكل كيف في امة لها اصبح نمط فكر وحضارة وتساؤلات ميدانية تحتاج الكثير من التفكير والتامل والبحث عن الاسباب والعلل انا لا ابالغ في مسالة ضرورة الفلسفة بل ذاتيتها الطبيعية في الانسان وفطريتها الا ان التفلسف بهذا المستوى البسيط هو وجود طبيعي راسخ وممارسة انسانية فطرية تبدا مع اول ممارسة تفكير وتامل ومسائلة للواقع. ثم يمكن ان تبدا وتتطور عندما تتلاقح مع التراث الانساني المتطور في هذا الجانب فتاخذ منه ما تراه انه متوافق مع متبنياتها الثقافية والحضارية ونظرتها للكون والحياة.

كما ان فتح البلدان مثل العراق ومصر وبلاد فارس والاندلس فيما بعد والتلاقح الثقافي بين شعوب هذا البلدان التي لها ثقافة وتصورات وارث حضاري الفلسفي جانب منه اثر ايضا الى حد ما في التصورات العامة وبالتالي شحن طاقات التفكير الفلسفي والتاملي لدى المسلمين.

وبما ان المسلمين بدئوا مسيرتهم ارتكازا على الكتاب والنبوة بما لهما من قدرة تفسيرية وتكوين فهم وتصورات للكون والحياة والطبيعة وما بعدها (الميتافيزيقا) وحثها ايضا على التعقل والتامل والتفكير يمكن بعدها وبشكل فطري و طبيعي ان تنطلق من هذا الاساس لتكون فلسفتها وبناء تصوراتها لحدود ما فهمت وما توصل اليه من خلال تعاقب التجارب

وطرح التساؤولات. هكذا بدا التفكير الكلامي للمسلمين لينطلق ببعده النصي والعقلاني.

فكانت البداية اذن من خلال علم الكلام الذي يمكن ان ندعي بشكل قاطع بعد كلامنا في التقديم لهذا الموضوع ان التفكير والتعقل والتفلسف لم تبدا بل هي وجود فطري وطبيعي لكل انسان وكل تجمع ينمو ويظهر اكثر هذا التفلسف اذا كان التجمع والانسان له توجه نحو التامل والتفكير اكثر ثم يبدا اكثر عندما يتم طرح التساؤلات بعد بروز تحديات التي تحتاج تفسير وتاويل وتفكير واجوبة.

من هنا بدات العملية مع الكلام الاسلامي الذي بدا بعد رحيل النبي (ص) وبعدها تم طرح مشاريع ادارة الشان العام للمسلمين وما يتطلب ذلك من ادلة من النصوص وتاويلها ثم العقل في مسائل كثيرة كالتفضيل في ميادين العلم والمعرفة والسبق والتجربة والكفائة وغيرها هذا بدا بشكل واضح في الحوارات التي دارت اولا بين الهاشميين وجماعة من الصحابة الذين تبنوا فيما بعد الخلافة فيما ان الحوار الكلامي هنا لم يقف عند هذا الحد بل ان كل من الهاشميين ومجموع الصحابة كانت تمثل مدارس متنوعة ابرزها مثلا جماعة سعد ابن عبادة الذي لم يكن يميل الى خط الصحابة ايضا كما هناك غيرهم من الصحابة مثل سعد ابن ابي وقاص وغيرهم الذين اتخذوا موقفا حياديا . وتفصيلات كثيرة ليس محل ذكرها حاليا.

هذه البداية لجر العقل الاسلامي للتفكير بشكل جدي في تعميل ادة العقل في تاويل وتسويق الادلة وفق خلفيات كل من الاطراف المتعددة

ونحن لو نراجع نهج البلاغة وخطب الامام علي (ع) في غيره في هذا الميدان نلمس هذا النمط من التفكير الذي يرتكز على النص والبعد العقلي الواضح فيه جليا وواضحا . ولعل الامام علي هنا هو اول ما من مارس هذا النمط من التفكير ليس كلاميا فقط ببعده المازج بين النص والعقل بل حتى في العقل المستقل والبعد الفلسفي العميق الذي نلمسه في كثير من خطبه وخطبته الاولى في نهج البلاغة فيها كلام فلسفي واضح ومصطلحات غير مالوفة ابدا في زمنه الخطبة التي بداها ب (أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ وَمَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَمَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَمَنْ قَالَ عَلَامَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْآلَةِ بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ .) [١] الى ان يشرح في الكلام عن بداية الخلق والانبياء والملائكة ويطرح بعض التصورات عن الكون والحياة ونظرة الشريعة لكل هذه الجوانب وفق معطيات العقل والنص والبعد التاملي للامام علي .

١ - نهج البلاغة الخطبة الاولى

لا نريد ان ندخل في دراسة هذا البعد للامام علي فليس هنا محله ولكنا نحيل القاريء الكريم الى الدراسات الكثيرة في هذا الميدان ومن الدراسات (علي وسقراط) للكاتب اللبناني جورج جرداق.

هكذا تطور التفكير العقلاني للمسلمين ليبلغ في بداية القرن الهجري الثاني الى مراحل عالية حيث تاسيس المدارس الكبرى للكلام كالمعتزلة والاشاعرة والماتردية والشيعة هذه المدارس الابرز والا هناك الكثير من المدارس المتفرعة والتوفيقية بين المدارس التي يتم دراستها وذكرها في الكتب المتخصصة في تاريخ علم علم الكلام ونكتفي بذكر بعذ الاوليات المرتبطة ببحثنا وضرورة تسلسل الافكار والاحداث من حيث النمو العقلي للمسلمين وكيفية تم تقبل الفلسفة ببعدها العقلي المستقل عن النص والشريعة بشكل عام.

الى ان علينا ان نسجل للمعتزلة استخدام العقل بشكل اكثر صراحة وجراة لتعتبره مصدرا مهيمنا في بعض الاحيان حتى على النص في بدايات هذه الحركة العقلانية اعلن المعتزلة بنود ومنطلقات تفكيرهم العقلي ليصل إلى حد (بان المعارف كلها معقولة ، واجبة بالنظر ن وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح) ([1]). بل اكثر من ذلك الى ان الدين والشريعة ما هو الا ارشاد لاحكام العقل التي تغيبت عن البشر والعقل السليم.

---

١ – الشهرستاني الملل والنحل ج١ ص٥٦

فالعقل هو الاصل ولكن بما انه غابت الاحكام الذاتية بعد تشوه الفطرة في عالم الدنيا اتى الوحي ليرشد الى هذه الاحكام فدور الشلايعة هو دور ارشادي اكثر مما هو تاسيسي وقد ابرز الشهرستاني في كاتبه الملل والنحل نماذج من هذه البدايات الاعتزالية كما عند ابي علي الجبائي (٣٠٣ هجري) وابنه ابي هاشم التي كانت القمة العقلية في التفكير الديني بحيث كان العقل حاكما لقد غلبت على المعتزلة النزعة العقلية فاعتمدوا على العقل في تأسيس عقائدهم وقدموه على النقل، وقالوا بالفكر قبل السمع، ورفضوا الأحاديث التي لا يقرها العقل، وقالوا بوجوب معرفة الله بالعقل ولو لم يرد شرع بذلك، وإذا تعارض النص مع العقل قدموا العقل لأنه أصل النص، ولا يتقدم الفرع على الأصل، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، فالعقل بذلك موجب وآمر وناه، لذلك فإنهم قد تطرفوا وغالوا في استخدام العقل وجعلوه حاكماً على النص، بعكس المدارس الاخرى من الذين استخدموا العقل وسيلة لفهم النص وليس حاكماً عليه.

بدأت المعتزلة بفكرة أو بعقيدة واحدة، ثم تطور خلافها فيما بعد، ولم يقف عند حدود تلك المسألة، بل تجاوزها ليشكل منظومة من العقائد والأفكار، والتي في مقدمتها الأصول الخمسة الشهيرة التي لا يعد معتزليا من لم يقل بها، كما ذكر أبو الحسين الخياط - أحد أئمة المعتزلة - أنه لا يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأصول الخمسة تمثل الخط العام لفكر المعتزلة، وهم قد اتفقوا عليها، ولا يعني هذا انعدام الخلاف بينهم، فلقد كان هناك بعض الخلافيات في

الفروع التي أنبنت على تلك الأصول ، لكن هذه الأصول الخمسة تمثل الأساس العام لفكر المعتزلة ، وهذه الأصول لم تتكون دفعة واحدة ، بل مرت بمراحل نشأة المعتزلة وتطورها، وأولها من الناحية التاريخية هو أصل المنزلة بين المنزلتين.

اذن المعتزلة كانت المدرسة الابرز الى الان التي كان لها توجه كلامي واضح يرتكز على اسس واصول واضحة واعطت حديد بين العقل والنص ومائزا بارزا وفصلت بين المعرفة العقلية واعطته دوره الكبير والحاكم ثم انطلقت في تفسير وتاويل الدين وفق هذه المنطلقات والتصورات . وان كان الفكر الاعتزال تطور فيما بعد ليكون اكثر حدة فيما بعد خصوصا عن القاضي عبد الجبار وشهد تراجعا عن بعض المواقف او تفسيرا اكثر انسجاما مع الطابع التقليدي السائد الى انه بقى محتفظا الى حد كبير بمحورية العقل في المعرفة.

تبني العقل بهذا الشكل الجريء ولد ردة فعل من قبل المدارس التقليدية التي كانت تتبنى الدين وفق معطيات النص الكتاب والحديث حيث هذا التوجه لم يكن مالوفا ليسجل عند البعض خروجا عن الدين الذي بدا بالنص القراني والسنوي والذي اعتمد الوقوف على النص تفسيرا وتاول المرتكز الاساسي له فبرزت مواقف كثيرة من مدرسة المعتزلة كانت الاعنف بينها موقف مضاد يمكن تسجيله على خط الاعتزال هو موقف الاشاعرة الذي لم يكن بداياته الا تعبيرا عن الموقف التقليدي السائد وهو الذي اخذ قالبا فيما بعد بمدرسة الحديث والذي تمثل بشكلين واضحين

الشكل الحنبلي الذي بلوره ابن حنبل والشكل الظاهري الذي بلوره ابن حزم.

الاشاعرة في بداية حركتهم لم يكونوا الا عبارة عن الموقف التقليدي السائد مدرسة النص والحديث هذا الموقف العام الا انه تم تطوير هذه المدرسة عبر التلاقح مع مدرسة الاعتزال والجدل بين المدارس المتنوعة امه الجدل الذي دار بشكل حدي بين الاشاعرة والمعتزلة خصوصا ان امام المعتزلة ابو الحسن الاشعري كان في باديء الامر معتزليا نشا في هذه المدرسة الا انه انشق عنهم ليشكل مدرسته الخاصة منطلقا من الطابع التقليدي السائد للمسلمين انذاك وهذا ما اعطاه قوة الرسوخ اكثر في الواقع نخبويا وجماهيريا واستطاع من خلال تناغم الجمهور مع النص اكثر من المباني العقلية للمعتزلة اذافا الى السلطة التي لعبت دورا بين الحين والاخر في اللعب على وتر الخلافات هذه وتجييرها لصالح السلطة والسلطان ولعل التجربة الاولى للمعتزلين في الاعتماد على السلطة في الترويج لافكارهم وتبنيها فرضا على الاخرين اخل بمصداقيتهم خصوصا في زمن المامون الذي كان هو معتزليا ومتاثرا بهم الى حد كبير لافقاد عملية الترويج وفرض العقيدة المعتزلية وجعلها عقيدة الدولة ومنع اي عقيدة اخرى.

اذن هكذا تطورت مسالة العقل والتعقل والعقلانية وبدايات التفكير الفلسفي للمسلمين اي من خلال علم الكلام الذب بدا في الاول كحركة برزت في بدايات عقائدية بسيطة لتطور فيما بعد لتكون مدارس كبرى.

فالبروز الاول للتفكير العقلاني انطلق من مدرسة الحديث والمدرسة التقليدية السائدة في بدايات العصر الاسلامي وهو عصر النص ، النص بما

فيه من معاني وتاويلات وايضا مدارس فكان كبار المحدثين لهم مجلس في المسجد النبوي يحدث فيه ويضيف فهمه ويطرحهه من خلال تفسيره للنص واول موقف بارز يهمنا في هذا البحث كما طرحته الكثير من المصادرهو مجلس المحدث الحسن البصري الذي حصل فيه جدال حول مقترف الكبيرة فقد حل جدال بينه وبين احد رواد مجلسه وهو الواصل بن العطاء الذي اعطى لمرتكب الكبيرة مفهوم خارج عن سياق التقليد فليس هو كافر ولا مؤمن بل منزلته وسط بينهما فتم طرده من قبل الحسن البصري من مجلسه بعد جدال دار بينهما حول هذه المسالة فانعزل الواصل بن عطاء في مجلسه الخاص مع فقيه اخر يسمى عمرو وكانت مواقفهما متشابهة الى حد ما ومن هنا اتت تسمية مدرسة المعتزلة هذه المدرسة التي برزت هكذا فتطورت اكثر لتنطلق ببعدها العقلي لتعطيه فيما بعد السلطة العليا في فهم وتفسير الدين وكان الحسن الاشعري احد رواد مدرسة الاعتزال ومن اهم اركان هذه المدرسة ولكنه حصل له مع البعض منهم مجادلات في بعض المسائل خصوصا مسالة حدود العقل في مساحة الدين وعلاقته بالنص فاعتزل الاشعري وخرج معتزلا عن المعتزلة وقاد مدرسته الخاصة التي لم تكن على نسق مدرسة النص ولا هي اخذت بمباني المعتزلة بل استفاد من اليات البحث المعتزلي ليوظفه رجوعا للنص ولكن بطابع كلامي على اسس فهم جديدة.

وهكذا الى جنب مع الاشاعرة نشات مدرسة قريبة من توجهات الاشاعرة الماتريدية والتي بدات في محاولة توليف بين عقلانية المعتزلة وما

ذهبو اليه من عقائد وما بين الاشاعرة ليكونوا مدرسة كلامية ثالة قريبة من الوسط الجدلي بين الاشاعرة والمعتزلة.

المَاتُريدِيِّةُ نسبة إلى إمامها ومؤسسها أبي منصور الماتريدي، هي مدرسة إسلامية سنية، ظهرت في أوائل القرن الرابع الهجري في سمرقند من بلاد ما وراء النهر . دعت إلى مذهب أهل الحديث والسنة بتعديل يجمع بين الحديث والبرهان، حيث قامت على استخدام البراهين والدلائل العقلية والكلامية في محاجَّة خصومها من المعتزلة والجهمية والملاحدة الذين كان لهم وجود في هذه المرحلة الزمنية وغيرهم لإثبات حقائق الدين والعقيدة الإسلامية .

نشأت الماتريدية في ظل الصراع الكلامي الذي نشأ في بغداد عاصمة الحكم العباسي وفي ظل تشعب الآراء والمذاهب فيها، واحتدام الجدل بين رؤساء المذاهب الذي امتد إلى بقية بقاع العالم الإسلامي ومنها سمرقند، فأدى إلى ولادة الطائفة الماتريدية، بالإضافة لانتشار العقائد والمذاهب المعتمدة على المناهج العقلية والفكرية آنذاك، حيث ساعد على نشوء فكر الماتريدية الداعي للجمع بين الشرع والعقل وتوسيع دائرة التفكير والاستنتاج.

ثم تحول هذا الاختلاف الطبيعي الى صراع ليصل احيانا الى حد ان يكون نزاع دموي بسبب الاختلاف في بعض المسائل العقدية مثل خلق القران ومنزلة فاعل الكبيرة ومسالة الجبر والتفويض الالهيين وكانت تفرض الرؤية لكل من الاشاعرة او العتزلة حسب ميل السلطان الى اي المدرستين

حيث كانت اقسى مرحلة على الاشاعرة هي مرحلة المامون الذي مال الى المعتزلة واقسى مرحلة على المعتزلة فيما بعد هي مرحلة المتوكل.

في هذه الاثناء ووسط هذا الصراع الحاد بين المدارس كانت هناك تفسيرات الشيعة الذين اعطوا تفسيرات وسطية حسب ما يعتقدون ففي مسالة خلق القران وكلام الله او قدمه حيث لم يلتزم المعتزلة بقدم القران وكلام الله خوفا من الوقوع في وجود ذات غير الله وان تكون الصفات قديمة بقدم الله مما يلزم تعدد القدماء المخالف لعقيدة التوحيد فيما ان الاشاعرة كانوا يتبنون قدم كلام الله وان القران ليس بحادث فكان تفسير الشيعة لهذه المسالة ان كلام الله قديم بعلم الله وحادث في الخلق ولا تنافي في البين بينهما وفق النظرة العامة الى صفات الله ومنها الكلام لانها من صفات الذات وان صفات الله عين ذاته ولا يلزم من قدمها قدم ذات غير الذات الواجبة بل هي قديمة بقدم الذات وحادثة في الخلق او عند الخلق وبالتالي فان القران قديم من حيث هو صفة الله في علمه ومن خلال هذا الكتاب بهذه الايات المكتوبة المدونة والمحفوظة فهي مخلوق حادث.

اما في امر الجبر التي تصلب لها الاشاعرة تحيبا لعدم جبر الله على فعل شيء فهو المختار والمخير الوحيد وارادته فوق كل شيء والتفويض أي (التخيير) اي ان الانسان مخير بشكل مطلق فان الله عادل ومقتضى عدله هو انه يخلق الانسان مختارا ثم يحاسبه لانه مختار ولا داعي لان يعاقبه وهو مسير لقدرة فوقه اكبر منه والا هذا يلزم الظلم لله الذي كانت ترفضه مدرسه العقل حيث ان الله الزم نفسه بالعدل ووالظلم من حيث قبحه العقلي لا يمكن ان يفعله الله (لاانا هديناه النجدين اما شاكرا واما كفورا) وهنا

الشيعة ايضا قدموا رؤيتهم العقائدية فقد ورد عن الامام الصادق : (لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين) . فالانسان ليس مسيرا ولا مجبرا بشكل مطلق الا ان هناك نظام للكون وفق التخطيط الالهي العام وهذا التخطيط والقدر لا يمكن ان يبلغ مداه احد غير الله ومن هنا اعطوا فهما وسطا ايضا وهكذا اختطوا مسارا وسطا الى حد لكنهم لديهم رؤاهم الخاصة ايضا المميزة والتي قد تتطابق مع هذه المدرسة او تلك او تتخصص بمنهجها الخاص.

حيث نجد الشيعة من حيث العقل وتفسير بعض الامور هم الاقرب الى المعتزلة ولهذا تم تسمية الشيعة والاشاعرة (العدلية) لما لديهم من بعض المشتركات ومنها مسالة العدل حيث ان العدل وفق تفسير العقل من صفات الله العادل وقد فرض الله على نفسه العدالة هذه المسالة التي اعطت بعدا من الاشتراك الى حد ما في المنهج العقلي ولكن الشيعة لا يعطون سلطة مطلقة للعقل من هنا افترقوا عن المعتزلة . ولكنهم ايضا يرفضون الجمود على النص في كما هي المدارس التقليدية والاشاعرة بل يعطون للعقل مساحة ايضا في فهم النص.

ثم تطورت هذه المدارس المتنوعة في الاسلام وحصل هناك انشطار وجدل داخل كل مدرسة ورؤى مختلفة ساهمت في تطور هذه المدرسة لنرى تعديلات كثيرة رجوعا للاصل وتلاقحا مع الاخرين او تطور بيني متركب.

في الوقت الى تسارعت فيه وتيرة الترجمة في العالم الاسلامي ودخلت هذا الثقافات تاخذ حيزا في الاهتمام المعرفي للمسلمين مما اثرت الى حد

كبير في مدارس الكلام وعقائد المسلمين فدخل المنطق الصوري كالية وقانون في العقيدة ومسار التشريع ثم بعض المسائل الفلسفية والقواعد والاسس لتتلاقح الافكار اكثر ثم تاخذ الاراء الفلسفية موقعها النسبي في الكيان المعرفي الاسلامي في حالة من الامتزاج والتركيب وفق ستراتيجية ابتدئها الاولون وسار عليها المسلمون جيلا بعد جيل هذه البداية التي اعطت تجربتها الاولى دفعا لمكانة الفلسفة ووجودها في الكيان المعرفي الاسلامي ثم تستقل فيما بعد لتكون الفلسفة منهجا مستقلة وفق ما وردت من اليونان ولكن بتنقيح وتحقيق المسلمين.

ومن بين كل هذا نشات الحاجة الى اصول الفقه كعلم اخر علم اسلامي ينطلق من النص ولكنه يرتكز الى اليات العقل الجديدة اهمها القواعد المنطقية ومسائل العقيدة التي اصبح لها كيان مستقل.

فاذا كانت الفلسفة عند المسلمين هي نتيجة فلسفة اليونان واراءهم فان علمي الكلام والاصول (اصول الفقه) هما صناعتان اسلاميتان وعلمان يستحقان الإشادة كعلمان تأسيسيان.

ولعل الاصول سياخذ مساحته الابرز في الكيان المعرفي الاسلامي اكثر من الكلام بل قيمته اكثر بكثير من الكلام. فالكلام ببعده الجدلي اعتمد فيما بعد على اراء الاولين ثم صاغ مبانيه وفق ما يتطلبه الجدل اكثر ما يتطلبه سؤال الواقع ومتطلبات البحث العلمي وصار بحثا عن طريقة في افحام الخصم اكثر من البحث عن الحق والحقيقة والتنظير للدين وفق المسار العقلاني الذي ابتدء به.

فالاصول وان لم ينج من هذا النفس الجدلي الا انه شق طريقه الى حدما خصوصا بعد استقرار المذاهب وتقولبت بشكل مميز فيما بعد اصبح عندها البحث الاصولي اكثر تطورا وتجديدا وتماشيا مع متطلبات الواقع الموضوعي في كل زمان فان كانت هناك ملاحظات عامة يمكن تسجيلها بشكل نقدي عن بعض الجوانب الا انه لا يمكن ان ينكر اي مطلع على تطور البحث الاصولي ومسائله التي تحتك بالواقع عبر حركة التشريع وما يتطلب التشريع من الاصول العقلية في الاصول والادلة المشتركة للاستدلال فالاصول الية التشريع وقانونه العقلي الذي يحدد ويسرسم حدوده ويجهد في اعطاء رؤية عامة للاحكام الشرعية او يدفع في الادلة الخاصة لاستنباط حكما ما تماشيا مع عنصر الواقع الموضوعي.

فانه ان اختلف في بداية النشاة لهذا العلم الا انه الكل متفق على البداية المفترضة من مدرسة محددة من قبل الامام الشافعي حيث يعتبر كتابه (الرسالة) هو الكتاب الاول او قل تحسبا للجمع انه الكتاب المدون الاول بهذا الشكل ورد الى التاريخ الاصولي فالشافعي في كتابه "الرسالة" رتَّب أبوابَ علم أصول الفقه وتعليله، وجمع فصولَه ومطالبه، ولم يقتصرْ على مبحث دون مبحث، بل بحثَ في القرآن الكريم من حيث الفهم والدلالة، وفي السُّنة أيضا، وفي طُرق إثباتها وعلاقتها بالقرآن.

فبحث الدلالات اللفظية، فتكلَّم في العام والخاص، وفي المشترك والمجمَل والمفصل، وبحثَ في الإجماع وحقيقته، وناقشه مناقشة عِلْميَّة لم يُعرفْ أنَّ أحدًا سبقه إليها، وضبط القياس (الاجتهاد كما يسميه)، وتكلَّم في الاستحسان...

وهكذا استرسلَ الشافعي في بيان حقائق هذا العلم مبوَّبة مفصَّلة، وهو بهذا لم يُسبقْ إلى عمله، أو على التحقيق لم يُعلم إلى الآن أنَّ أحدًا سبقَه، كما قلت سابقا ولكن هذا العلم تطور كثيرا فيما بعد واصبحت فروعه اكثر عمقا وتوسع حسب رغبة كل باحث وعالم في تبني بابا من ابواه وكل من لديه تخصص عميق في ميدان من ميادينه فالعقلي عمق اصوله العقلية والفلسفية واللغوي عمق ايضا مباحث الالفاظ وتوسع بها حسب مهنجه وهكذا النصي والقرئاني وغيرهم.

اما مصادر الكتاب فالشافعي مثل غيره من فقهاء وأصوليي الإسلام الأوائل، كان المنطلق الأول في تأليفهم هو النص، وخاصة الشافعي الذي يُعتبر أول من صنف في أصول الفقه، فقد كان منطلقه ومصدره هو النص (القرآن والسنة)، ففرع عليهما الفروع واستنبط منهما القواعد...

وإضافة إلى النصوص فقد كان أيضا من مصادر كتابه الرسالة أقوال السلف (الصحابة والتابعين)، وأقضية الفقهاء الكبار...

وخلاصة الأمر، فإن الشافعي كان معتمدا بالأساس في كتابه الرسالة على النص الشرعي : من حيث الفهم وفق البناء اللغوي، إذْ كان بحرا في اللغة. وقد نص في أكثر من محل على أن قضايا أصول الفقه هي قضايا لغوية بالدرجة الأولى ؛ لأن جل مباحث الأصول ترجع إلى الاستعمال اللغوي، من منطوق النص ومفهومه ودلالة الألفاظ... وهو الذي سماه الأصوليون فيما بعد بمبحث الدلالة.

ثم تطورت مباني الاصول اكثر وتعمقت وتداخلت فيها اليات العلوم الاخرى والفلسفة واذا قام علم الاصول على الادلة الاربعة (الكتاب

الحديث العقل الاجماع) فقد توسعت تلك الادلة اكثر لتشمل عند البعض الاستحسان والمصالح المرسلة في بداية بواكبر انطلاقة علم الاصول لتتوسع اكثر وتكون مسائل الاصول اكثر توسعا وتشعبا . وكان العقل هو الكيان الابرز في مسيرة علم الاصول حيث دخل بشكل رسمي في الكيان الاسلامي عبر الفهم والعقلنة او من خلال وجوده كاصل مستقل اضافة الى الكتاب والسنة والادلة الاخرى او حتى من خلال مناهج مسقلة عن النص بل مناهج غريبة على الكيان الاسلامي كله من خلال المنطق وبعض المسائل الفلسفية ليعطينا هذا مرونة وقابلية الاسلام لتقبل مناهج العقل مهما كانت غريبة وشاذة فاذا كانت البيئة الاسلامية تتقبل العقل بهذا الشكل المرن فهذا من الطبيعي سيكون ارضية صالحة لانطلاق الفلسفة لتكون في القرن الرابع في بداية صارخة وبارزة على يد الفيلسوف الكبير الاول بو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي.

هكذا نشأت الفلسفة وعلى عدة عوامل...

أولاً: من خلال مقتضيات الفطرة الانسانية والتي تدفع للتامل والبحث عن العلل والاسباب والتفلسف في كل ظاهرة والبحث عن اصولها واعماقها كحق انساني فطري لا يمكن كبته وتعديه وتجاوزه انها نزعة ذاتية كما قلنا عدة مرات وليس شيء طاريء انها البعد المميز للانسان عن كل المخلوقات الاخرى والانفس.

ثانياً: الاسلام من حيث الاصول والاسس في بدايته نشاته حثت نصوص القران الكريم على التامل والتفكر واستخدام العقل وهكذا وردت مئات الايات التي درجت في الحث على العقل والتفكر والتامل والتفلسف بشكل غير مباشر فكان الدين هنا مرشدا الى حقيقة اصلية لا يمكن القفز عليها وهذا ما يعطي واقعية للدين الى هذا المستوى حيث لم يتعدى الدين حقيقة هذه النزعة بل امضاها واكد عليها ودعمها بنصوصه الاولى ثم درج النبي على هذا الطريق ليعمق من هذه النظرية بل يمارسها تجربة ويمضي فيها عمليا.

ثالثا: التلاقح مع الثقافات بما فيها من جانب فلسفي وتاملي وتراث عقلي وهذا نتج عن طريقي.

اتى من خلال فتح المسلمين البلدان وتوسع رقعة الدولة الاسلامية وبقدر ما اثرت الثقافة الاسلامية بالامم المختلفة الا انها ايضا تاثرت الى حد ما بالحضارات خصوصا ان الانفتاح الاول كان على حضارات كبرى لها تراث كبير مثل العراق ومصر وبلاد فارس وغيرها .

من خلال حركة الترجمة والاهتمام بالعلوم اولا وما رافق هذه العلوم ثانيا من تراث فلسفي واسس فلسفية خصوصا ان العلوم الطبيعية كانت قسم من اقسام الفلسفة النظرية. فما كان بالاول من تجربة الترجمة وفق هذه الاسس العلملية أي بلحاظ العلوم الطبيعية وما يرافق هذه العلوم من فلسفات او بما ارتكزت على اسس فلسفية قواعد اعطت نحو من الاطلاع على الفلسفة ثم بدات عملية التلاقح عبر التلاقي وكانت هناك محاولات التطبيق أي تطبيق الفلسفة على الدين او العكس محاولة اولية لمعرفة ما مدى الانسجام والتنافر او تحديد الحدود ورسم الخطوط بين الدين والفلسفة او قل بشكل اعم بين الدين والعقل هذه المحاولات التي انطلقت قبل دخول الفلسفة الى علمنا الاسلامي.

رابعا: الحراك الكلامي والبحث في العقائد وبحد حدود العقل في مسائل الكلام والاصول (اصول الفقه) هذا الذي كان مدعاة لتطور مساحة العقل او العقلانية هذا البعد العقلاني كما ذكرت انفا كان يعطي دفع لممارسة العقل وتعميق وجوده داخل الدين مما يعطيه ايضا وجودا وشرعية لخارج دائرته من حيث الاولوية التي تقوم على افتراض اذا كان للعقل وجود معتبر داخل الدين فكيف بخارجه.

خامسا: هو توسع البحث العقلي والفلسفي وبشكل خاص من حيث ضرورة الرد على المخالفين للدين او العقيدة التي يتبناها أي طرف اسلامي حيث ليس من العقل والموقف العلمي الموضوعي انه يمكن الحوار مع المستشكلين من خارج الدين من خلال النصوص حيث لا يمكن ان يتقبل المنكر للدين واصوله واسسه والذين لم يثبت لديهم احقية الاسلام ان يتم

الحوار به كما يتم الحوار الداخلي وجدل اثبات الحقائق فكانت دراسة العقليات والفلسفة بشكل خاص كاجراء احترازي وتقيد من اجل رد الاخر بشكل عقلي وفلسفي كما ان هذا كان يروج له معتنقي الفلسفة والعقليات من اجل الدفاع عن انفسهم احيانا امام النصيين ليعطوا شرعية لممارستهم الفلسفية وكان اهم عوامل افحام المنكرين لاهمية ودور الفلسفة في الدفاع حتى عن الدين اضافة الى ضرورتها الذاتية واهميتها كممارسة مستقلة.

الفصل الثاني

فيلسوف التأسيس الكندي

بين كل هذه المخاضات ولدت الفلسفة وكانت البداية مع فيلسوف العرب الاول الكندي ولد الكندي سنة ٨٠٠ للهجرة ونشأ في اجواء من الحراك الفكري والتجاذب بين مدارس الكلام ودخول الفلسفة وتلاقح الحضارات ومنذ بداية حياته وتشكل وعيه دخل عالم العلم والمعرفة وحفظ القران ودرس الحديث بشكل ما هو سائد لاحظ مدارس الاسلام المتنوعة ثم بدا يهتم بالعقل وبعدها الفلسفة ويقال ان الكندي كان معتزليا له نزعة عقلية منذ بداية حياته كما انه ولد في الكوفة عاصمة الدولة الاسلامية بعد ان نقلها الامام علي بعد تسمنه مقود الخلافة فالكوفة كانت عاصمة وحضارة بقت ولا تزال تتعاطى مع العلم والمعرفة واللغة والفلسفة ثم ان العباسيين ايضا استخدموها كعاصمة لدولتهم الى حين يتم بناء سامراء التي اصبحت عاصمة الدولة العباسية فيما بعد.

وفي ظل تلك النهضة الثقافية الكبيرة ترعرع الكندي ونهل من مناهل المعرفة ، ولقد تلقى الدعم من كلا الخليفتين العباسيين المأمون (٨١٣-٨٣٣م) والمعتصم (٨٣٣-٨٤٢م) اللذين عرفا بميلهما لتشجيع دراسة الفلسفة والكلام . اشتهر الكندي باهتمامه بشكل أساسي بالفلسفة اليونانية، علاوة على اهتمامه بفروع العلم الأخرى كالطب وعلم الفلك والرياضيات وصناعة الأسلحة الحديدية وغيرها من ضروب المعرفة والعلوم . وتشير معظم المصادر إلى أن الكندي ألف ٢٤١ كتاباً في الفلسفة والمواضيع الأخرى طوال مسيرة حياته التي امتدت زهاء ٧٣ عاماً .

شغل والد الكندي منصباً مرموقاً في ديوان الخليفة هارون الرشيد بصفته والياً على الكوفة، وهذا ما ساعد الكندي الشاب في الحصول على المعلومات والإطلاع على المخطوطات التي لم يكن يسمح للعامة بالإطلاع عليها، مما زاد من غنى التحصيل العلمي لديه، ولم يمض وقت طويل حتى كان الكندي مؤهلاً للانتقال إلى بغداد لكسب العلم على أعلى المستويات. ولقد دفعه حماسه وميله إلى دراسة الفلسفة والعلوم إلى الارتقاء وكسب احترام المثقفين ومريدي العلم في بغداد، لدرجة إن صيته وصل إلى المأمون.

في ذلك الوقت ، كان المأمون المعروف بولعه بتشجيع التحصيل العلمي يعتزم إنشاء مشروع ضخم في بغداد أطلق عليه اسم بيت المعرفة، حيث كان يتطلع إلى بناء ما يشبه الجامعة لترجمة العديد من الأعمال من مختلف ضروب المعرفة والعلم بما فيها الفلسفة اليونانية والبيزنطية. وبعد مقابلته للكندي، قام المأمون بتعيينه في بيت المعرفة بصحبة العديد من أعلام العلم مثل عالم الرياضيات الشهير الخوارزمي والأخوة بنو موسى.

هناك ، كرس الكندي جل جهده ووقته لترجمة الأعمال الفلسفية اليونانية والبيزنطية ، ولقد كان الفيلسوف أرسطو طاليس مصدر الإلهام الأكبر للكندي، إضافة إلى الفلاسفة الآخرين مثل أفلاطون وبروكلوس، الذين ساهموا في بلورة نظريات وتفسيرات الكندي.

ولم تقتصر مساهمة الكندي على (بيت المعرف) فقط ، بل شارك في العديد من المشاريع الأخرى التي أطلقها المأمون، ومنها على سبيل المثال

المراصد الكبرى التي استطاع الكندي من خلالها دراسة النجوم ومقارنة ما رآه مع ما ورد في المخطوطات اليونانية والبيزنطية.

توفي الخليفة المأمون في العام ٨٣٣ وخلفه أخاه الخليفة المعتصم ، الذي قام بتعيين الكندي كمدرس خصوصي لابنه أحمد، عرفاناً لأمانته وعظيم جهده في العلم. ولم يقف المنصب الجديد عائقاً أمام الكندي يمنعه من مواصلة بحثه العلمي في مختلف العلوم، ففي الكيمياء على سبيل المثال، وخلافاً للاعتقاد السائد بين أوساط الكيميائيين، أكدّ الكندي إمكانية الحصول على الذهب من مركبات المعدن الأساسية، ولقد شكل ذلك الاكتشاف قفزة ثورية في عصره حيث لم يكن مكتشفاً بعد إمكانية الاستفادة من التفاعلات الكيميائية من أجل تحويل عنصر إلى عنصر أخر.

ثم انطلق الكندي مستلهما من الترجمات العلوم والفلسفات بما له من خلفية وقناعات لينطلق في بناء فلسفي وفق ما يراه مناسبا وكان معروفا في اسلوبه بجمع الادلة على أي مسالى يدرسها ثم يتممها وفق ما يراه مناسبا متبعا في ذلك منهج ارسطو في الاستدلال.

اما من حيث العقل وهو الجانب الاهم في بحثنا هنا فقد درسه بشكل عميق متاثرا جدا بارسطو وبما ان فلسفة ارسطوا التي لا تعطي للروح أي وجود منفصل عن الجسد فان الكندي كما اغلب فلاسفة السلام كانوا يقتربون من ارسطوا في مسائل العقل وتفسير الواقع وطرق كسب المعرفة وتقسيم العقل الى انهم يلتجاون الى افلاطون واستدلالاته في مسالة جوهرية العقل ومفارقته للجسد وخلوده واطلاقه تبعا للخلفية العقدية الموجودة عن اغلب الفلاسفة المسلمين اذن فهذا البعد ليس بعدا افلاطونيا

ولا تاثرا بالافلاطونية المحدثة الا انه ينبع من العقلانية الاسلامية التي كانت تهيمن على العقل الفلسفي للمسلمين جميعا وان كانت تستخدم الادلة الافلاطونية والافلاطونية المحدثة كثيرا .

ونأتي على ذكر البحث الفلسفي المعروف باسمه اللاتيني "De Intellectu" وهو من الأبحاث الفلسفية الأخرى التي تستحق الذكر، حيث أظهر الكندي تأثير أرسطو في نقاشه حول نوعين لمفهوم العقل، ووصف هذين النوعين بقوله: (هناك العقل المنفعل ويمتلك هذا العقل قدرة حسية، وهناك العقل الفعال وهو قادر على تفصيل الأشياء التي من الممكن معرفتها بشكل عقلاني).

ويمضي الكندي في رسالته في شرح الفكرة العامة للتجريد ومنشأ القضايا الكلية مستلهماً فكر أرسطو وإلى حد ما فكر أفلاطون، من أجل استنباط وتبرير اكتشافاته، وعليه فإنه وصف العقل الفعال ب(الذكاء)، أي بمعنى أخر مادة نفسية مستقلة عن الروح، ويؤثر هذا الذكاء على العقل المنفعل ويمنحه القدرة على الانتقال من الحالة الساكنة إلى مرحلة تحقيق المعرفة. إن القضايا الكلية وفق اعتقاد الكندي ليست إلا ثمرة تأثير العقل الفعال أو الذكاء على العقل المنفعل.

وهناك تفسير اخر للعقل عند الكندي (العقل عند الكندي أربعة أقسام : ١ - العقل الذي هو بالفعل دائما وهو الله أو العقل الأول ، وهو علة جميع العقول والمعقولات في الوجود . ٢ - العقل بالقوة وهو الإنساني. ٣ - العقل

كعادة (ارادة) وهو الذي في النفس بالفعل ونستطيع إستعماله متى شئنا . ٤ - عقل فعل ، الذي يحكم أفعال الناس .) [١]

كما ان للكندي رسالة موجزة في العقل يمكن ان نوردها هنا كاملا فهي تفصيل موجز للعقل وتفصيل يعطينا نظرته للعقل وهي قطعا لا تمثل ارسطو فقط بل هي خليط من اراء اخذ منها ما يعتقد به انه الاقرب للعقل.

واذا طالعنا تفاصيل الرسالة نجد ان الكندي كارسطو ينطلق في كسب المعرفة من خلال الحس والحواس والتجربة الا انه عنده عملية الادراك وانطباع الصور في العقل والادراك ليس مسالة انطباع مادي وعضوي بل هو نوع من التعقل الكلي من خلال العقل الكلي والفعال للانسان.

حيث يقول الكندي في رسالته المشهورة :

فهّمك الله النافعات ، وأسعدك في دار الحياة ودار الممات.

فهمتُ الذي سألتَ من رسم قول في العقل ، موجز خبري ، على رأي المحمودين من قدماء اليونان ، ومن أحمدهم ارسطوطاليس ومعلمه أفلاطون الحكيم، إذ كان حاصلُ قول أفلاطون في ذلك قول تلميذه أرسطاطاليس (أرسطوطاليس أو أرسطو)

فلنقل في ذلك ، على سبيل الخبري، فنقول :

إن رأي أرسطاطاليس في العقل أن العقل على أربعة أنواع : الأول منها العقل الذي بالفعل أبداً . والثاني العقل الذي بالقوة ، وهو النفس. والثالث

١ - موسوعة تاريخ المعرفة : منذ الإغريق حتى بن رشد. ص ١٤٥.

العقل الذي خرج في النفس من القول إلى الفعل . و الرابع العقل الذي نسميه الثاني .

هو يمثّل العقل بالحس لقرب الحس من الحيّ ، وعمومه له أجمع ، فانه يقول : أن الصورة صورتان : أما إحدى الصورتين فالهيولانية ، وهي الواقعة تحت الحس . وأما الأخرى فالتي ليست بذات هيولى ، وهي الواقعة تحت العقل ، وهي نوعية الأشياء وما فوقها .

فالصورة التي في الهيولى ، هي التي بالفعل محسوسة ، لأنها لو لم تكن بالفعل محسوسة ، لم تقع تحت الحس . فإذا أفادتها النفس فهي في النفس. وانما تفيدها النفس لأنها في النفس بالقوة ، فإذا باشرتها النفس صارت في النفس بالفعل . وليس تصير في النفس كالشيء في الوعاء ، ولا كالمثال في الجرم ، لأن النفس ليست بجسم ، ولا متجزئة ، فهي في النفس والنفسُ شيء واحد لا غير ... وكذلك أيضاً القوة الحاسّة ليست هي شيئا غير النفس ، ولا هي في النفس كالعضو في الجسم ، بل هي النفس ،وهي الحاسّ .

وكذلك الصورة المحسوسة ليست في النفس كغير ... فإذن المحسوس في النفس هو الحاس . فأما الهيولى فإن محسوسها غير النفس الحاسّة ، فإذن من جهة الهيولى المحسوس ليس هو الحاس . وكذلك يمثل العقل :
390 فإن النفس ، إذا باشرت العقل ، أعني الصور التي لا هيولى لها ولا فنطاسيا اتحدت بالنفس ، أعني أنها كانت موجودة في النفس بالفعل ، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة . فهذه الصورة التي لا هيولى لها ولا فنطاسيا هي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، الذي هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً . وإنما صار مفيداً ، والنفسُ مستفيدةً ، لأن

النفس بالقوة عاقلة ، و العقل الأول بالفعل . وكلّ شيء أفاد شيئا ذاته ، فإن المستفيد كان له ذلك الشيء بالقوة ، ولم يكن له بالفعل . وكل ما كان لشيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته كان أبداً بالفعل ، لأن ذاته له أبداً ما كان موجوداً . فإذن كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل بآخر ، هو ذلك الشيء بالفعل . فإذن النفس عاقلة بالقوة ، وخارجة بالعقل الأول – إذا باشرته – إلى أن تكون عاقلة بالفعل . فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها ، لم تكن هي والصورة العقلية متغايرة ، لأنها ليست بمنقسمة فتتغاير . فإذا اتحدت بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد ، فهي عاقلة ومعقولة . فإذن العقل والمعقول شيء أحدٌ من جهة النفس .

فأما العقل ، الذي بالفعل أبداً ، المخرجُ النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلةً ، بعد أن كانت عاقلةً بالقوة ، فليس هو و معقوله شيئاً أحداً . فإذن المعقول في النفس والعقل الأول ، من جهة العقل الأول ، ليس بشيء واحد . فأما من جهة النفس فالعقل و المعقول شيء أحد . وهذا في العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس ، وأقوى منه في المحسوس كثيراً .

فإذن العقل أما علة وأوّل لجميع المعقولات والعقول الثواني ، وأما ثانٍ وهو بالقوة للنفس ما لم تكن النفس عاقلة بالفعل . والثالث هو الذي بالفعل للنفس ، وقد اقتنته وصار لها موجوداً ، متى شاءت استعملته وأظهرته لوجود غيرها منها ، كالكتابة في الكاتب فهي معدّة ممكنة قد اقتناها وثبتت في نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء . وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس ، متى أخرجته ، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل .

فإذن الفصل بين الثالث والرابع أن الثالث قنيةٌ للنفس ، قد مضى وقت مبتدأ قنيتها ، ولها أن تخرجه متى شاءت ، والرابع أنه اما وقت قنيته أولاً ، وأما وقت ظهوره ثانيا ، متى استعملته النفس . فإذن الثالث هو الذي الذي للنفس قنية قد تقدمت ، ومتى شاءت كان موجوداً فيها ، وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل .

و الحمد لله كثيراً بحسب استحقاقه .

فهذه آراء الحكماء الأولين في العقل . وهذا كان الله لك مسدِّداً قدرُ هذا القول فيه ، إذ كان ما طلبتَ القول المرسل الخبري الكافي ، فكن به سعيداً .

يبدا العقل في مرحلة الحس بالحدس المباشر ثم يتعقل الصور في مرحلة العقل وتنفعل النفس لا على اساس الحس بل من خلال انها حاس بغير عضو بل بما هي وحدة جوهرية فهي ليست هيولاني في مرتبة الحس بل (وأما الأخرى فالتي ليست بذات هيولى ، وهي الواقعة تحت العقل، وهي نوعية الأشياء وما فوقها).

ثم تنشا المعارف بما للنفس من قابلية ذاتية من خلال الفطريات حيث لها قابلية تعقل الاشياء بشكل مجرد (فإن النفس ، إذا باشرت العقل ، أعني الصور التي لا هيولى لها ولا فنطاسيا اتحدت بالنفس ، أعني أنها كانت موجودة في النفس بالفعل ، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة . فهذه الصورة التي لا هيولى لها ولا فنطاسيا هي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، الذي هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً) .

هذه النظرة العقلية والفلسفية بشكل عام سنرى انها تصبح النظرة التقليدية السائدة للفلاسفة المسلمين عبر تاريخهم الطويل مع كل ما سنسجله خروجا عنها بشكل واخر خصوصا عند ابن سينا وبعده ابن رشد الذان حاولا طرح فلسفة ارسطو بشكل اكثر عمق وتفصيل مما جعلهما يتحرران من النظرة السائدة التي زاوجت بين الافلاطونية والارسطية والافلاطونية المحدثة مع ما يعتقده كل فيلسوف حسب خلفيته المعرفية وبيئته.

ولكن تاتي اهمية فلسفة الكندي لانها كانت المحاولة الاولى والابداع والابتكار في انشاء مدرسة فلسفية صريحة تقوم على مباديء واصطلاحات الفلسفة اليونانية ثم تصب معانيها بقدر ما تلاقت وتلاقحت في البيئة الاسلامية وعقيدة الكندي نفسه الذي كان لا يرى تخالفا وتقاطعا بين الدين والفلسفة رغم الفصل بين كل من المنهجين في التعاطي مع الحقيقة والموضوع ولا يرى ايضا من ضير في الاخذ من اراء الاخرين من اجل البحث عن الحق والحقيقة وفق منهج علمي (وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق. وليس يبخس الحق، ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به. ولا أحد بخس الحق؛ بل كان يشرفه الحق)([1])

نرى هنا ان الرجل كان يناضل من اجل اثبات اهمية الفلسفة والتفلسف كعنصر مهم في المعرفة البشرية والبحث عن الحقيقة بشكل موضوعي

---

١ - في رسالة الكندي الى المعتصم

دقيق ومن هنا لابد نقدر جهد هذا الرجل في هذا الميدان كتجربة مع كل الملاحظات والاختلافات في مدارس الفلسفة ولكن دوما للبداية ضريبة التلكوء والخطا والتشوش احيانا.

فمهمة التاسيس لا يمكن ان تصب القالب النهائي للمُؤسَس (بفتح السين) بل هي البداية التي تحتاج الكثير من التنقيح والتحقيق والتحقق كي تكشف عن هزلها ونقاط القوة فيها من خلال جدلية الحقيقة والهم لتمث فيما بعد مدرسة متكاملة او قل تسير وفق منهج التكامل.

اهتمام العقل عند الكندي ياتي في هرم فلسفته وينطلق من مرحلة التاسيس الانطلوجي في الفلسفة الاولى فالوجود الانساني عنده كما هو يفصل في رسالته للمعتصم العباسي منقسم الى موجود حسي وموجود عقلي (إن الوجود الإنساني وجودان أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة، وهو وجود الحواس التي هي لنا منذ بدء نشوئنا وللجنس العام لنا، والكثير من غيرنا، أعني: الحي العام لجميع الحيوان. فإن وجودنا بالحواس - عند مباشرة الحس محسوسة - بلا زمان ولا مؤونة وهو غير ثابت لزوال ما يباشر، وسيلانه، وتبدله في كل حال بأحد أنواع الحركات، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل، والتساوي وغير التساوي، وتغاير الكيفية فيه بالتشبيه وغير التشبيه، والأشد والأضعف. فهو الدهر في زوال دائم، وتبدل غير منفصل وهو الذي يثبت صوره في المصور فيؤديها للحفظ، فهو متمثل ومتصور في نفس الحي. فهو وإن كان لا مات له في الطبيعة فبعد عندها وخفي لذلك فهو قريب من الحاس جداً لوجدانه بالحس مع مباشرة الحس

إياه. والمحسوس كله ذو هيولى أبداً، فالمحسوس أبداً جرم، وبالجرم والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عنا، وهو: وجود العقل)

اذن فالوجود الحسي للانسان هو هذا الاحساس المباشر الذي يكتسبه بالوجدان وهذه المحسوسيات ترد الى الذهن بشكلها الاولي بما هي هي واقعية او قل الشيء بما هو وحين ترد الى النفس تصبح صورة ليس هيولانية ولا هي نفسها بل صورتها المطبوعة بالنفس والا ان الشي بحقيقته الحسية متبدل متصرم بل ان عالم المحسوس كلها في حالة من التبدل والتغير والحركة المستمرة بلا اي ثبات فالعقل ينتزع الصور من المحسوسات مباشرة ثم يحتفظ بها عبر الحافظة بشكلها الاولي الدائم كحقائق ثابتة تمثل المحسوس مباشرة الا انها ليست هي هي بعينها بل صورتها المحسوسة للنفس في مرحلة العقل المنفعل . (وبحق ما كان الوجود وجودان: وجود حسي، ووجود عقلي؛ إذ الأشياء كلية وجزئية: أعني بالكلي الأجناس للأنواع، والأنواع للأشخاص، وأعني بالجزئية الأشخاص للأنواع. والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس؛ وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس، ولا موجودة وجوداً حسياً، بل تحت قوة من قوى النفس تامة أعني الإنسانية هي المسماة العقل الإنساني. وإذ الحواس واحدة الأشخاص، فكل متمثل في النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس.)[١]

١ - لارسالة الكندي للمعتصم

من هنا ينطلق في التفريق الاولي للعقل بل ان هذا هو اول تفريق وتفريع بمعناه الفلسفي في التاريخ الاسلامي كما ذكرت في بداية الكلام عن الكندي فالعقل الانساني هو العقل الذي يحتفظ بالصور ثم تتحول بعدها الى صور نوعية وتنطلق للتكلل في عملية تعميم وتوسعة الاحكام عبر الانواع وما فوقها مثل الاجناس فهذه عملية انسانية داخلية وليس هي نفسها عملية العقل الاول في ادراك المحسوسات مباشرة . (فما كل معن نوعي، وما فوق النوع فليس متمثل للنفس - لأن المثل كلها محسوسة - بل مصدق في النفس، محقق متيقن بصدق الأوائل العقلية اضطراراً)[1]

ثم في هذه الرسالة نفسها يؤسس الى مسالة مهمة هي انه البحث في الامور المادية وفي الطبيعة لابد ان لا يكون في البحث ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) نفسه وهنا يؤسس الى مبدا مهم في نظرية المعرفة وهو الذي سبق المعرفيين وفلاسفة العقل ونقد العقل الى التفريق هذا مع اختلاف التوجهات والنتائج التي افضت الى هذا التفريق اما عند الكندي (فمن يبحث الأشياء التي فوق الطبيعة أعني التي لا هيولى لها، ولا تقارن بالهيولى، فلن يجد لها مثلاً في النفس، بل يجدها بالأبحاث العقلية.) ويقول ايضا بعد سطور (ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة إذ استعملوا في البحث عنها تمثلها في النفس، على قدر عاداتهم للحس. مثل الصبي فإن التعليم إنما يكون سهلاً في المعتادان) فهو وان كان يفصل بين البحث في الطبيعة على اساس من الحس والتجريب والعقل وبين

---

١ - نفس المصدر

البحث فيما بعد الطبيعة في الامور التي لا تتمثل الى العقل بشكل حسي وجداني ولكنه له منهجه الفلسفي في اثبات ما بعد الطبيعية الميتافيزيقيات فالعقل عنده له قدرة ذلك من خلال الاوليات واليات المعرفة المجردة التي يؤمن بها حسب البرهان العقلي (وقد ينبغي ألا نطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني، فإنه ليس كل مطلوب عقلي موجوداً بالبرهان) فهو هنا يدعوا لاستخدام منهج بحثي يختلف عن الاخر وفق كل طبيعة للعلم وفلسفته وهو هنا يقود حملة تفكيك اولي وتقسيم لمنهجية تفكيكية اولية ولا ينبغي الخلط بين المنهجيات والتداخل بين العقل والتجربة والعقل البرهاني وغيره فكل ميدان علمي او معرفي يحتاج منهج خاص (فينبغي أن نقصد لكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهاناً، ولا في أوائل البرهان برهاناً، فإنا تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة؛ وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا) (١)

اذن لابد للعقل هنا ان يعرف حدوده ويميز بين المنهجيات واليات البحث كي لا يحصل لبس وتداخل ثم لا تكون النتائج دقيقة بل لابد اولا من البحث في ذات العقل وحدوده وقدراته في كشف الحقيقة وهو هنا سبق كل الفلاسفة منذ العصر الوسيط حتى الحديث الذي تمت فيه مراجعة العقل وفق هذا البعد النقدي الى حين عصر الفلسفة النقدية على يد كانت.

---

١ - نفس المصدر

ثم يبدا في التفصيل ويعطي تطبيقات في رسالته هذه اي رسالته الى المعتصم العباسي لتمثل منهجه العقلي في البحث وفق فهمه وتفسيره للعقل وتحديده لصلاحياته وحدوده في كل معرفة من المعارف الانسانية.

الجدير بالذكر ان الذي يتابع فلسفة الكندي نجده يتجاهل المنطق كالية معتمدة وحيدة للبحث ميلا الى منطق الرياضيات كمنطلقات اولية بديهية للتفكير في المجالات التي يمكن استخدامها فيه حسب منهجه كما اسلفت.

اذن فالكندي اسس للعقل في فلسفته على عدة نقاط:

هو التفريق ما بين العقل الحسي والعقل الانساني فالاول هو الكسب المباشر عبر الحواس لتتلقى النفس هنا المرحلة الاولى من الادراك ثم تنطبع هذه الصور في النفس بشكل دائم عبر الحافظة فتتولد الصور النوعية وما فوق النوعية وهذه الصور هي ليست صور مادية ولا هيولانية بل عقلية مجردة بنوع من تعمل العقل لها حسب ضرورة العقل للتعقل هذه الكليات.

التفريع المنهجي حسب صلاحيات العقل وحدوده في كل ميدان من ميادين المعرفة. فالعقل في العلم الطبيعي لابد ان يمارس منهجية تختلف عن تلك التي تبحث فيما بعد الطبيعة وهكذا في الرياضيات والصناعات الاخرى.

تقوم فلسفة الكندي على ثنائية الروح والجسد لافلاطون فبقدر ما كان الكندي مستلهما فلسفته من المعلم الاول ارسطو الا انه هنا يميل الى استاذه افلاطون حسب الخلفية المعرفية والعقدية للكندي وهي المنظومة العقدية التي كانت تهيمن على العقل الاسلامي كله . هذه الخلفية التي هيمنت على العقل الاسلامي مهما تنوعت وتشعبت مذاهب معرفية وفلسفية ولا تزال الى

هذا العصر في الكلام الذي هو كان الانطلاقة والخلفية الحي لمخاضات العقل حتى ولادة الفلسفة ومن الطبيعي ان تهيمن على عقلية الكندي الذي هو بالتالي عكسها في تاسيس فلسفي لا زال قائما الى الان.

مع كل ذلك نرى ان الكندي ولعل هذا نتيجة البداية ومقتضيات التاسيس وبدائية التفكير الفلسفي عند الكندي كضرورة بداية والتجربة الاولى التي لها ضريبة ان الكندي كان يمزج بشكل كبير بين نظرته الدينية خصوصا الاعتزالية وبين الفلسفىة كان الخط الفكري الرئيسي للكندي عبارة عن خط ديني إسلامي ولكنه اختلف عن علماء الكلام بعدم بقاءه في دائرة القرآن السنة وإنما خطى خطوة إضافية نحو دراسة الفلسفة اليونانية وقام باستعمال فكرة أرسطو والتي كانت مفادهاان الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى حركة فقام الكندي بطرح فكرة مشابهة ألا وهي إن لا بد من وجود كينونة ثابتة وغير متحركة لتبدأ نقطة انطلاق حركة ما. كان الكندي لحد هذه النقطة موافقا لأرسطو ولكنه ومن هذه النقطة أدار ظهره لفكر أرسطو ولجأ إلى القرآن لتكملة فكرته عن الخلق والنشوء واقتنع بأن الله هو الثابت وإن كل المتغيرات نشأت بإرادته . ليذهب البعض في قوله غير مدركا لكل ظروف النشاة الاولى للفلسفة ومراحل تطور التفكير العقلي والاستقلال التدريجي من هيمنة النص (لكن الفلسفة التقليدية اليونانية كانت لاتعترف بهذه الفكرة على الإطلاق وعليه فإن الكندي حسب تعريف المدرسة الفكرية اليونانية لايمكن وصفه بفيلسوف حقيقي ولكنه

كان ذو تأثير على بداية تيار فكري حاول التناغم بين الحقيقة الدينية الميتافيزيقيا .

ولهذا يمكن طرح تساؤل بعد كل هذا العرض، وهو هل ما كان عند الكندي فلسفة بمعنى الفلسفة التقليدية او كما يسميها هو فلسفة القدماء أو الفلسفة بمعناها الإصطلاحي التقليدي ام لا وهل فلسفته فعلا هي قادت إلى تأسيس تدشين عصر فلسفي في التاريخ الإسلامي؟

يمكن الجواب و بشكل قاطع نعم، انها فلسفة بهذا المعنى الدقيق للإصطلاح. فعندما نراعي كل الظروف لهذه البداية وندرس كيفية نشوء الفكر الفلسفي في زمن الكندي وكيف تدرج منذ بدايات عصر الترجمة حتى فلسفة الكندي، نعرف أن فترة الكندي هي فترة نشاة الفلسفة وبدايتها التي إنطلقت من اوليات، هي عبارة عن مزيج بين السائد والتجديدة. ففي رسالته الى المعتصم التي عرضنا منها نصوص هي عبارة عن تثبيت المنهج الفلسفي و الاستدلال على اهميتها، و التفريع في مسائل الفلسفة ودفاعا عن مبانيها العامة.

اذن هذه الرسالة هي بمجملها تخطئة لموقف الفقهاء و المتكلمين من علوم الأوائل الفلسفة والدعوة إلى الاستفادة لما ورد في علوم الأوائل من علوم مفيدة. الرسالة بمجملها تعتبر دفاعا عن الفلسفة وسط حالة الرفض لكل ما هو نتاج أجنبي. لكنها لاترقى إلى تأسيس فهم وترسيخ الفكر الأرسطي بشكله الإصطلاحي الدقيق بسبب كل هذه الاسباب والمحددات و الصعوبات التي تلاقي تاسيس اي فكر ومنهجية علم ومعرفة. بل اي مسار في العلم والمعرفة او الواقع والتطبيق. فالتأسيس يفرز أخطاء ونقوصات

وتشوهات وفهم غير كامل وتامن خصوصا تأسيس فكر ومنهجية لها وجود مسبق ويتم نقلها إلى واقع آخر، وبقدر ما يوجد من إختلافات في اللغة والكيان والمنطقة ومسار الفهم فإنه يمكن أن نشهد نقوصات.

وهذا لا يمنع وفق لو كان لدينا منهج موضوعي يراعي كل هذا العقبات امام مرحلة التاسيس، ان يستنتج في الاخير ان هذه ليست فلسفة بمعناها التقليدي الارسطي او اليوناني بشكل عام. بل هي بداية مزيج من التفلسف والتلاقح الديني الفلسفي. فهي مرحلة متطورة من الكلام كما عند البعض ستمهد لمدرسة الفلسفة الكبرى في العالم الاسلامي على يد الفارابي ومن اتى بعده من عمالقة التفكير الفلسفي، مثل ابن سينا وابن رشد وغيرهما. ندرك اهمية هذا التاسيس بعد ان نراجع المواقف الاكثر تطرفا اتجاه العقل ومؤديات الفلسفة خصوصا في تفسيراتها للكثير من الاصول العقدية للدين. نجد هذا واضحا فيما بعد عند الكثير الذين رفضوا اي وجود مستقل للعقل خارج سلطة النص والفهم الاولي البسيط للعقل ومسائله في الفلسفة.

فالكندي شق طريق التأسيس في ظل كل هذه العقبات، وتحرك بكل جهده لتثمر نتائجه فيما بعد عند الفارابي وابن سينا وابن رشد وهكذا غيرهم من فلاسفة و متفلسفين.

أبو بكر الرازي

عرف الرازي طبيباً أكثر مما هو فيلسوف، ولكن بحكم شمولية الفلسفة وترابطها مع العلوم الطبيعيات آنذاك كما فصلنا سابقاً. فهو كان له رسائل وكتابات فلسفية، ولعل الرجل له قناعات أبداها أكثر مما هي فلسفة بمعنى الكلمة.

ولهذا إضطرب الناقلين عنه في الآراء والمعتقدات منهم من وصفه بالرجل الإلهي المؤمن ومنهم من إعتبره ناقداً للظاهرة الدينية ليصل البعض بوصفه لا ديني.

ولعل نظرته للعقل هي سبب هذا التشوش و الاضطراب. فهو يؤمن ان العقل هو القوة الموجودة في جميع الناس بالتساوي، و قد سبق ديكارت بالتنظير لهذا الفهم. و بالتالي فلا تفاضل من حيث الأساس الإنساني من حيث إمكانية التفكير و التفلسف وإستخدام العقل والتفكير بشكل عام. ليصل الى حد القول انه لا فرق من حيث القدرة العقلية و النفس الناطقية بين حتى الانبياء وسائر البشر، الا ان الفرق، هو ان البعض يستخدم عقله بشكله الصحيح ويوسع من مداركه و ينمي معارفه و الاخر لا. وعنده سبب ان يكون العامة بهذه المستويات المختلفة من الفهم ليصل احيانا البعض الى أسفل منحدرات الجهل هو في عدم سعيهم لتنمية القدرات العقلية وبناء الجانب المعرفي لهم والإهتمام بالتكامل العقلاني.

والانسان عندما يقرا هذا اكيد انه سيلتبس عليه الموقف من الرازي الذي يعتقد البعض انه ساوى بين الانبياء وهم خير البشر في الاديان، وبين اي انسان اخر. مع انه لا يمكن فهم هذا من مؤدى تلك الفكرة.

ففعلا ان الناس مهما كانت مقاماتهم الروحية والعقلية، هم بالتالي متساويين من حيث القابلية العقلية، و الفرق هو من حيث استخدام للانسان عقله. و في الاديان ايضا ترى ان التكامل من خلال هذا العقل حيث قد يصل الانسان الى مصافي ومقامات الملائكة عندما يتجرد من الاخلاقيات السيئة و الصفات الدنيا، فكلما تجرد الانسان بالتأمل و التزكية سيرتقي مراتب الكمال حتى يتقرب اكثر من مقام العقل الكلي.

أي إذا ما فهمنا الرازي بهذا الشكل فإننا لن نجد هناك نوع من مؤديات الإلحاد ولا أي إشكالية دينية، فالعقد هو قدرة الإنسان الفطرية الموزعة على البشر بالتساوي ولا تفاضل في البين من هذا الأساس. ومشكلة الإختلاف من حيث إستخدام هذا العقل والتجرد في مقاماته وصولاً حتى أعلى مراتبه التكاملية. فوفق هذا الفهم عندما نرجع إلى مواضيع الكتاب السابقة سوف لا نجد إشكال نوجهه إلى الرازي. بل يمكن أن نحسب له هذا تفكير عقلاني متقدم ودفع بإتجاه التفكير العقلي.

ولكنه كان عقلانيا صلبا الى حد كبير وهذا ما تراه في منهجه فهو لم يحجم عن ابداء اي راي يتوصل اليه في العقل و أعطاه سلطة عليا واشرفية على جميع مصادر المعرفة. و بقدر ما كان طبيبا معروفا وله انتاج علمي كبير في الطب بما لهذا العلم من حاجة ماسة الى التجريب والحس، الا انه احتفظ بميله العقلاني الحاد الى اخر عمره لهذا ترى ان اصلب الاراء في العقل بدات منه وقيلت عنه. و لعل هذا ايضا سبب اخر لرميه بالادينية (في الفصل الأول من كتابه (الطب الروحاني)، في فضل العقل ومدحه، يؤكد الرازي أن العقل هو المرجع الأعلى الذي نرجع إليه، ولا نجعله، وهو

الحاكم، محكوما عليه، ولا هو الزمام، مزموما ولا، وهو المتبوع، تابعا، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه). مما يجعل العقل هنا السلطان الأوحد في المعرفة ليدفع بالنص والمعاني الدينية بشكل عام عن مساحة المعرفة في حال التعارض مع العقل، بما لهذا الفهم من مؤديات تسبب إشكالية كبيرة في المعرفة الدينية والفكر الإسلامي وفق الرؤية لمصادر الفكر والتشريع فيه.

وكان تصلبه العقلي هذا نتيجة تبحره في التجارب. حيث لم يكن هناك فلسفة تجريبية واضحة في زمنه لهذا كان يرجع الاكتشافات التجريبية والمختبرية للعقل، و كان يعتبر التجربة تابعة للعقل. و لعل هذا كما ذكرنا كاحد اسباب الانغلاق المادي على التجربة بعد الانفتاح عليها في الغرب بعد عصر النهضة. فقد ابدوا انفتاحا على التجربة مما ولد ذلك انزياحا عن العقل نتيجة الاستغراق والانبهار بالتجربة والجمود عليها لما كشفت من اسرار وعمقت من الرؤيا. فالتجربة تعطي لنفسها تصورا متقدما مما تجعل لوجودها أسبقية للعقل فتوهم التفكير إنها المصدر المطلق للمعرفة والعقل ليس إلا تابع.

لهذا لم يكن الرازي واضح الفلسفة. فتم طرحه ونقده بشكل مضطرب الا ان اراءه و تصلبه العقلي، من ابرز ما ورد عنه. و لعل الذين اتخذوا موقفا سلبيا منه هو بقدر ميله للعقل واعطائه هذه المحورية العليا في تفسير كل شيء و المصدر الاعلى في الهيمنة على المنهج العلمي الذي كان يتبعه.

إن من يطالع آراء الرازي و الاراء فيه و بعض كتاباته سوف لن ينفي عنه الكثير من الاراء التي لم تكن من السائد والتقليدي والمعروف في زمانه. فهو سلك نمط علمي ومنهجية خاصة اعتمد فيه محورية العقل وهذا اكيد سيفضي الى نتائج اخرى غير منسجمة مع المحيط العام. وأبرز إشكال تم توجهه إليه هو جعل النبي كسائر الناس من حيث المعرفة بما لهذا من مؤديات فكرية لا يمكن أن تنسجم مع روح الفكر الإسلامي.

ولعل ما ورد من نقده للنبوة وعدم اعطائها مقام اعلى من مقام العقل العام للبشر هو ليس قدحا في النبوة بقدر ما تفسر، و تخبر عن افرازات منهجه العقلي الحاد، ليتعبر النبي انسان تكامل عبر استخدامه الدقيق للعقل وتجرد من خلال التفكير، و التامل وليس هذا الا فهما عقليا للنبوة، وليس الحادا. حتى وان تم الاختلاف معه في هذا التفسير.

و لهذا قد دافع عنه الكثير وجعله من المؤمنين نكتفي بما ورد في سيرة اعلام النبلاء للذهبي: (الأستاذ الفيلسوف أبو بكر ، محمد بن زكريا الرازي الطبيب ، صاحب التصانيف ، من أذكياء أهل زمانه ، وكان كثير الأسفار، وافر الحرمة، صاحب مروءة وإيثار ورأفة بالمرضى، وكان واسع المعرفة، مكبا على الاشتغال، مليح التأليف، وكان في بصره رطوبة لكثرة أكله الباقلى، ثم عمي. أخذ عن البلخي الفيلسوف، وكان إليه تدبير بيمارستان الري، ثم كان على بيمارستان بغداد في دولة المكتفي، بلغ الغاية في علوم الأوائل. نسأل الله العافية. وله كتاب: (الحاوي) ثلاثون مجلدا في الطب، وكتاب (الجامع) ، وكتاب(الأعصاب) . وكتاب(المنصوري) صنفه للملك منصور بن نوح الساماني. وقيل إن أول اشتغاله كان بعد مضي أربعين سنة

من عمره، ثم اشتغل على الطبيب أبي الحسن علي بن ربن الطبري، الذي كان مسيحيا، فأسلم، وصنف. وكان لابن زكريا عدة تلامذة، ومن تآليفه كتاب : (الطب الروحاني) ، وكتاب (إن للعبد خالقا)، وكتاب : (المدخل إلى المنطق) ، وكتاب :(هيئة العالم)، ومقالة في اللذة ، وكتاب : (طبقات الأبصار) وكتاب : (الكيمياء وأنها إلى الصحة أقرب) وأشياء كثيرة . وقد كان في صباه مغنيا يجيد ضرب العود . توفي ببغداد سنة إحدى عشرة وثلاثمائة) [١] .

كما نورد هنا نصا من كتابه السيرة الفلسفية حيث يقول : (بعد زمن قصير وأنا اكتب كتابي هذا أكون قد أتممت كتابة مئتي كتاب ومقال في مواضيعَ مختلفةٍ في العلوم والفلسفة وعلوم التوحيد (اللاهوت) والحكمة. لم أدخل أبداً في خدمة ملك كرجل عسكري أو رجل دولة وفي أي محادثة لي مع ملك لم أتجاوز تخصصي في الطب ودوري في تقديم النُّصح. إن من رآني يعرف أني أبداً لم أُكثِر من طعام وشراب ولم أنحرف على طريقي. كل من يعرفني من الناس يعلمون تمام العلم أني كرست حياتي منذ شبابي للعلم فقط. صبري ومثابرتي في السعي وراء العلم جعلتني أصل لدرجة كتبت فيها عن موضوع علمي واحد فقط ما تجاوز العشرين ألف صفحة من الحجم الصغير وجعلني أمضي خمسة عشر عاماً من حياتي عاكفا ليلاً ونهاراً على كتابة موسوعتي الطبية (الحاوي) وفي تلك المدة فقدت نور عيني

١ – سير أعلام النبلاء ، مسألة: الجزء الرابع عشر

وعانت يداي من الشلل وها أنا الآن محروم من القراءة والكتابة ولكني لم أستسلم وأستعين بأصدقاء لي للقيام بذلك .

لست ممن يتشبث برأيه بل على العكس تماما فأنا مستعد كل الإستعداد لتقديم التنازلات خلال مناظراتي ولكني أيضا أشعر بفضول كبير لمعرفة آراء الآخرين عن إنجازاتي العلمية فلو رأوا فيها عيباً ما أو خللا فسوف يعمدون لتقديم آرائهم وتوضيح نقاط الضعف مما يسمح لي بدراستها والتعمق فيها وفيما لو تيقنت من صواب رأيهم فسوف أقبله وأعيد النظر فيما قمت به. ولو خالفتهم في رأيهم فسأعمد إلى فتح نقاش معهم للبرهان على صوابية رأيي وماتوصلت إليه. ولكن أن اقتصر خلافهم معي على طريقة حياتي فسوف أقدر عاليا لهم استخدام علمي ومعرفتي وأيضا عدم التدخل في سلوكي)

وما يهمنا هنا هو منهجه المعرفي وكيفية تعاطيه مع العقل وكيف نظرته للعقل وهو كما ذكرنا في النص هذا اعلاه انه كان عقلانيا حادا يؤمن بالعقل كمصدر اعلى للمعرفة البشرية وكان تجريبيا فذا في زمانه حسب ليعطي تجربة حية عن العقل ببعده التجريبي في حالة من التكامل النظري التطبيقي.

هذه الثقة المدعمة بالتجربة والاكتشافات في الطب والكيمياء كانت دافعا لتقوية النزعة العقلية للرازي فلا جمود على العقل ولا التجربة بل العقل هنا مزيجا منهما ولا يمكن الا ان ننطلق فيهما معا في حالة من الجدلية التكاملية.

كما ان الرازي يؤسس هنا الى عقل مستقل ليس كما رايناه عند الكندي قبله المعاصر له. فبقدر ما كان للكندي في نزعة دينية في العقل كان للرازي

نزعة عقلية في الدين. مما يعطي هذا البعد العقلي تجربة عقلانية حية، لتأسيس عقل ثوري بقدر انه لا يتقاطع مع الدين، الا انه ينتهج خطه بعيدا عن الدين في العقلانية المستقلة، كمعطى عقلي ومعرفة بشرية بحتة. ثم يعطي قيمة ايضا للتجربة. اما الدين و الميتافيزيقا فله ميدانه العلمي والتجريبي.

وبقدر ما راينا حالة من الامتزاج في الديانة المسيحية في القرون الوسطى لتكون سلطة مزيجا من العلم والفلسفة والدين والسياسة، نرى ان هذا الفصل النظري والعلمي الى نسبة عالية كان منذ بداية التاسيس الاول للحضارة الاسلامية. لا ننفي وجود هذه السلطة في نسب معينة او وازمة من ازمة الدين والسلطة في التاريخ الاسلامي الاول كما هو بداية الاتحاد بين المعتزلة والخليفة العباسي ومن بعد ذلك بين الاشاعرة والخلفاء على عصور مختلفة. الا انه هذا لم يتطور كتجربة ثابتة ومطلقة لها نفس الوجود الارثذوكسي المعروف في الغرب القروسطي هذه السلطة التي لم تتشكل بين العلم والفلسفة والحكم فقط. بل حتى مع الدين، ولطالما كانت هناك حالة من التجاذب والجدلية بين الدين والسياسة والتشريع الفقهي والحكم وبين الكثير من الفقهاء والسلاطين.

فأئمة اهل البيت وثورة العلويين التي كانت في حالة من المواجهة المستمرة على مسرح التاريخ مع السلطة، ثم نقد كبار الفقهاء للسلطة أيضا والمواقف العديدة منها. فمحنة ابو حنيفة النعمان و رفضه اعطاء السلطة اي شرعية في زمنه، و تأييده الثورات اهمها ثورة العلوي زيد بن علي كما

محنة الفقيه احمد بن حنبل وغيره من الادلة والشواهد في تاريخنا الاسلامي كما الكثير من الشواهد.

اذن التجربة الاسلامية على طول تاريخها رغم كل المواخذات عليها لم تكن تتحرك وفق سلطة دينية وسياسية وعلمية وفلسفية ابدا نعم كانت هناك سلطة تجير الدين والعلم والاراء لصالحها الا انها لن تتطور ابدا لتكون اكليروسا اسلاميا.

وهذه الحرية والتفكيك ما بين الدين والعلم والفلسفة والسياسة هو كان مصدر الابداع الحضاري الذي ازدهر بشكل كبير في القرون الاولة للحضارة الاسلامية خصوصا القرون الثالث والرابع والخامس.

فالعقل كما كررنا عدة مرات هو ملهم الثورة في العلم والواقع وهو من يعطي للواقع والتاريخ قيمته وبعده الحركي بالشكل الايجابي كل شيء متحرك المادة والجوهر والزمن (التاريخ) والعقل هو من يقود هذه الحركة بارادة التفكير والتطبيق. وهكذا حين يعيش العقل حياته بهذا البعد يصح مبدعا مصلحا مغيرا بالاتجاه الصحيح في الحضارة و واقع حياة الانسان.

ثم بعد كل هذه المخاضات العسيرة للعقل والفلسفة وبعد طوي مرحلة التاسيس والتكون وبعد كل الجدل حول العقل وحدوده وعلاقته بالدين ولدت فلسفة المعلم الثاني (الفارابي) فانه وان كانت التسمية هذه، اي: المعلم الثاني. توحي الى انه تلميذ في مدرسة ارسطو، الا ان ما نراه في سيرة هذا الفيلسوف هو أخذه عن فلسفة اليونان و مطلعا بدقة عليها، وبقدر ما كان دارسا وشارحا لآراء أرسطو كان يعمل على فهم ودراسة اراء افلاطون وغيره من الفلاسفة والآراء التي وصل إليها، ليخرج بنتيجته التوفيقية المعروفة بين الاراء.

فالفارابي كما هو معروف كان قاد عملية التوفيق بين الاراء خصوصا اراء افلاطون وارسطو كما في كتاب (الجمع بين رأي الحكيمين) مما سينعكس هذا على عموم فلسفته ونظرته للعقل، لتمثل منهجه العام في التعاطي مع الفلسفة.

هذه النظرة التي انطلق منها الكندي وكل فلاسفة الاسلام فيما بعد. فالفلسفة بنت بيئتها وزمانها وظروف نشأتهاومسار تطوراتها و ظروفها فيما بعد، و بما أنها تحاول ان تقدم الاجابات وفق تساؤلات الواقع والزمن. ومن هنا من الطبيعي ان تؤثر البيئة فيها الى حد ما، حتى لو كان ذلك ضمن إطار منهجية ثابتة.

ومن لديه ثقافة فلسفية يُدرك هذا البعد فيها، فالفسفة لا زالت بنت ظروفها الزمكانية. ففي فرنسا مثلا تختلف الى حد ما في امريكا وهكذا المانيا الخ.... وان كانت تتفق في الاسس المنهجية في البحث واعتماد العقل

كبعد تاملي عميق وخلفية الية، واداة تفكير، بقدر ما تأثرت بالعوامل من هنا وهناك.

ومن الطبيعي كما اسلفت في عدة مواقع ان تكون الفلسفة في العالم الاسلامي لها طابعا الخاص ايضا. وبما اننا لم نشهد سلطة هيمنة مستبدة رغم كل المحاولات والارهاصات على العقل والفلسفة الى ابعد حد على حرية العقل والتفكير الفلسفي لهذا وجدنا حالة التواصل بين الفلسفة والدين الى عصرنا الحالي. وهذا أيضا مؤثر آخر في طبيعة الفلسفة في العالم الإسلامي، ومناهج دراستها وتطورات مسائلها.

و حيث لم نشهد ثورة عقل فلسفية على الدين في تاريخ الاسلام و هذا بسبب التعاطي الايجابي للدين هنا مع العلوم والفلسفة ليس علاقة انبثاق وتداخل بل هي نوع من التعاطي الايجابي والقرار بالحدود وتوزيع الصلاحات.

ولهذا بقت الفلسفة وفية للتموضع الاول لها في دائرة العالم الاسلامي ونشاتها الاولى لتحتفظ بعناصر تكوينها مهما توسعت وتطورت عبر قرونها الطويلة، و رغم كل التفرعات التي طرأت على الفلسفة في الحاضرة الاسلامية.

فالتصالح النسبي مع الفلسفة في الفكر الإسلامي، وحسب تعاطي المدارس وكبار المفكرين معها، بعد أن تموضعت هذه الفلسفة بطابعها التجريدي الصوري داخل كيان الفكر الإسلامي وحركة الإجتهاد، لم يحصل هناك صدام على مستوى عالي بينها وبين الفكر الإسلامي، وكل ما حصل من جدل بين العقل بشكل عام والفلسفة من جانب ومن جانب اخر

الفكر الإسلامي ألا أنه لم يرق إلى مستويات المواجهة كما حصل في الغرب.

وهذا بما له من جانب إيجابي من حيث أنه يؤشر لعملية التصالح العقلي والفلسفي مع الفكر الديني في الإسلام، ألا أنه يشير إلى مشكلة من جانب آخر، وهو أن الفكر الديني هضهم الفلسفة وقضم الآراء الفلسفية وقلم مسائلها كرؤية لا تنافي أسس الفكر الإسلامي، مما لا يجعل هناك فاعلية للعقل والفلسفة في مساحات الفكر بشكل عام في واقع المسلمين.

فالفكر ليس ديني بل هو أوسع والفكر الديني بما هو له جانب مهم في حياة الإنسان، ألا أنه لا يمكن أن يكون حلا لكل شيء، ولا يجيب عن تساؤلات معقدة في جوانب كثيرة في الحياة، خصوصا في الحضارة المعاصرة التي توسعت به المعارف والعلوم والتجارب. وهذا سبب أساس في عدم تنمية الحضارة الإسلامية، لأنها لم تحرك العقل وحركة الفلسفة في جوانب الحياة، وأبقت حركة العقل في إطار التعاطي المشروع في دائرة الدين.

هذه إشكالية عميقة ومستحكمة في الفكر الإسلامي بل عموم المنتج الفكري ومناهج التفكير في العالم الإسلامي، وتحتاج الكثير من المراجعة والنقد، من أجل فرز المشكلة، ليتم طرح فكر أكثر شمولية للواقع ومسائل الحياة وتطورات الحضارة.

و ما تقدم من فهم موضوعي لحالة التصالح الفلسفي داخل اروقة الإجتهاد الفكري في الإسلام ليس موقفا تبجيليا تمجيديا، بقدر ما هو تحليل موضوعي لحالة مرحلة التاسيس للفلسفة و مسارها التاريخي في

منطقة العالم الإسلامي وعبر تاريخها الطويل، الا انه هذا ايضا لا ينفي ان نوجه النقد من جوانب اخرى خصوصا في الجانب الطبيعي اي الفلسفة التي تسمى تقليديا (الطبيعيات) التي بقت وفية بشكل سلبي للتقليد ولم تتطور.

هذه الطبيعيات التي تطورت في الغرب بعد عصرة النهضة والحداثة لتدخل التجربة فيها تطور هائل. التجربة التي لم تُمارس كمهم فلسفي و لا تم التنظير اليها من قبل كبار المهتمين في الفلسفة و الشغل عليها، ولا زلنا نعتاش اما على الافكار الآخرى الجاهزة التي وردت إلى حضارتنا، او النظريات القديمة التي انتهت عند ابن سينا و الاوائل.

فبدل ان تتطور طبيعيات ابن سينا وغيره التي درست في جامعات الغرب بداية النهضة وتم تطوريها ونقدها و بالتالي الانتقال منها الى عصر النهضة بعملية تحديث. ندرى تخلي المسلمون عنها واخذوا من الغرب منتج هذا التحديث للطبيعيات ولم يتعمقوا في دراسة هذه الطبيعيات ونقدها والخروج ببعد فلسفي ناضج ونظرة واقعية ورؤية معرفية ناهضة يمكن ان تساهم في بناء طبيعيات محدثة تسهم في الرقي الحضاري للمسلمين.

مع اننا لا نجد هناك محددات لهذا الابداع ولا موانع، لا دينية ولا غيرها. فالدين لا يعطي لنفسه هذه السلطة في مواجهة الاكتشافات العلمية الثورة على الكنيسة مرحلة مطوية في الحضارة الاسلامية، نحتاج فقط ارادة حضارية. و كل الدعوات من هنا وهناك في مواجهة اي منهج علمي ومؤديات التحضر لا تمثل موقف رسمي للدين ولا مؤسساته الكبرى الرسمية وكبار رجالاته بقدر ما هي مواقف شخصية لا تعبر بالدين ولا حتى عن المؤسسات الرسمية.

فما نحتاجه ليس الثورة الحضارية بقدر ما هي الارادة الحضارة للرجوع الى تراثنا الفلسفي ليتم تناوله وفق العقل الفلسفي الناضج حضاريا لنخرج ببعد فلسفي وعلمي تجريبي يقوم على عقل شمولي ينطلق في ابعداه المتنوعة كي يبدع ويكون منطق للعلوم.

ففي عصر العلوم و فلسفة العلوم و فلسفة الدين ليست الصناعة هي المهم الوحيد حضاريا بل دراسة الانسان والطبيعة والكون والحياة، و كل هذا يتطلب وجود عقل ناضج مقتدر على كل هذه الابعاد المتنوعة للانسان والحضارة.

نرجع الى الموضوع الذي توقفنا عنده وهو البيئة لها اساس يساهم في تشكل الوعي العام ومنه الوعي الفلسفي ثم يكون عقل فلسفي منطلقا من اسس محددة ليطرح بعده التنظريري وفق هذه الاسس.

الفارابي انطلق في واقع ومرحلة تاريخية حسمت فيه الكثير من هذه الاسس بعد تكوين العقل الديني في بعده الفقهي والكلامي ثم بداية الفلسفة والتجربة الاولى على يد الكندي والتي هي الاخرى اتت نتيجة تجارب واسس وتاسيسات. فالفارابي اتى في تَكون فلسفي محدد المعالم ومحدد المصادر و ارضية فلسفية يمكن ان تنطلق بشكل هاديء لتمثل اكثر نضجا وبناء.

ثم ان الفارابي اتى بعد تطور العلوم الطبيعية والتجارب خصوصا في الكيمياء والطب، و هذا سيعطيه رؤية اشمل للعقل وحدوده من خلال سيره الفلسفي او من خلال التجربة الحية للطبيعيات.

ففي العقل كان الفارابي ارسطيا من حيث ان ان تولد مع الجسد وان النفس غير خالدة بل وهي صورة الجسد الا انه من خلال العقل الفعال للنفس ترتقي النفس خلال العقل لترتبط في عالم الخلود والكليات بالله . فالفارابي قد برع في تقويم الحالات التطورية للعقل الهيولاني. بسبب تعمقه في دراسة اراء الفلاسفة مع توسع دائرة المصادر وتنوعها وكثرة الشراح لها لكنه لم يأت هو الآخر بأي جديد.

الا انه يخرج عن السياق الارسطي في جانب النفس ومفارقتها للجسد ومن بعدها العقل ليعطي للنفس في مرتبة العقل وجودا مستقلا عن الجسد ميلا الى ثنائية افلاطون.

ثم يعتمد تعريف ارسطو للعقل انه جوهر مفارق للجسد يرتقي عن الوجود الهيولاني من خلال العقل الفعال كما شرحنا نظرة ارسطو للعقل سابقا ثم يتبعه ايضا ليبدا من الحواء في كسب معارف العقل ببعده الواقعي ونظرته للموجودات الخارجية بما هي موجودة باعيانها حيث يمكن معرفتها من خلال الحواس بقدر اطلاع هذه الحواس عليها من بعد ارجع صورها الى العقل ثم تنمو المعارف من خلال البديهيات التي يتقبلها العقل بلا نظر وتفكير.

ثم انه يقسم الحواس الى حواس ظاهرة واخرى باطنة ولا يمكن للمعرفة ان تشق طريقها ولا يمكن للعقل ان ينطلق الا من خلال هذه الحواس فهي وسيلة الكسب الاولى عن طريق مباشرتها التطلع على الاشياء اولا . فالقوى الظاهرية هي الحواس الخمسة اما الباطنية فهي قوى النفس كما ذكر في

كتاب الدعواي القلبي هي : (وان من قواها المدركة الحواس الظاهرة والباطنة والقوة المتخيلة والقوة الوهمية والقوة الذاكرة والقوة المفكرة)[١]

ثم تنمو المعارف وتتوسع لتصل الى اليقين وهذه لا تكون الا من خلال تجرد الصور المحسوسة وانطباعها في النفس والعقل فالمعارف الحقيقية تبعا لارسطو هي المعارف التي تبدا من خلال ادراك الحواس للاشياء ثم تنهي الى طرق استنباط واستدلال العقل لتكون اليقينيات والاحكام الكلية.

تاتي اهمية فلسفة الفارابي من حيث شموليتها وتوسعها واعتمادها المصطلح اليوناني بدقة مع كل ما يمكن تسجيله من اجتهاد شخصي للفرابي في نقده للاراء وتبنيه لاخرى بين الفلاسفة خصوصا من افلاطون وارسطو او تلك التي يستوحيها من الارء العقلية التي تكون في البيئة الاسلامية ليكون الفارابي اول فيلسوف بالمعنى الدقيق للاسطلاح والبداية الفلسفية بمعناها الاشمل.

اما المنطق كالية عقلية للتفكير الصحيح الذي تجاوزه الكندي قبله فقد كان ورثه في الحضارة الاسلامية ومن هنا انطلقت تسميته المعلم الثاني بعد المعلم الاول ارسطو فهو الذي نقله بهذا الشكل المترابط لدخله الى العالم والتاريخ الاسلاميين والذي تمت اخذه كالية تفكير منذ عصره والى الان وهو النمط العقلي الاخر الذي لم يتم تسجيل خروج واضح عليه مع كل ما تعرض له من نقد ومراجعة في الغرب الا عند ابن تيميو بشكل سلبي انحيازا للنص والعقيدة اكثر مما هو موقف علمي . واغلب المحاولات في العالم

---

١ - الفارابي الدعواى القلبية ص ١٠

الاسلامي كانت تنطلق من هذه الابعاد الا بعد الدراسات الموضوعية التي لم ترقى الى محاولا لها اثر وصولا الى النصف الثاني من القرن العشرين على يد السيد محمد باقر الصدر في كتابه (الاسس المنطقية للاستقراء) والذي اعتبر ثورة مزدوجة على المنطق الصوري والوضعي التجريبي بنفس الوقت ليخرج بنمط منطق جديد يعتمد منهج الاحتمال الرياضي في الاستقراء الذي بالتالي تقوم عليه النظرة المنطقية الصورية ومواد الاقيسة الارطسية.

الفصل الثالث

أبن سينا، و مدرسته الشمولية في الفلسفة

أبن سينا يمثل مدرسة واسعة في الفلسفة، لها بصمتها الخاصة في تاريخ الفلسفة، بشموليتها وتعدد توجهاتها، فأبن سينا كان مشروع فلسفي كبير وعمل مستمر ما بين توسيع مدارس الأصل و الإبداع في تفريع المسائل وتأسيس أخرى.

فكانت مدرسة أبن سينا تمثل إنعطافة كبيرة وتحول نوعي وكمي في مسار التفكير العقلي والفلسفي بشكل خاص. هذا الفيلسوف الكبير وبقدر عمق إطلاعه وتوسع إهتماماته توسعت أفكاره وطروحاته ليمثل فلسفة متعددة الأوجه هضمت كل ما يمكن إستيعابه وطرحه ضمن إطار مشروف فلسفي كبير.

هذا لا يعني جمودا على مدرسة ولا توقف عند شخص فالفكر مشروع تغير وتطور وتبدلات مستمرن ولكن ما يميز مدرسة أبن سينا هو شموليتها وتأسيسها لأرضية صالحة للنهوض في كافة إتجاهات التفكير العقلي والفلسفي. لتجد هنا طروحات فلسفية في كافة مجالاتها التقليدية قبل التفريع الحديث و فصل الطبيعيات عن الفلسفة الأولى والمنطق والتقسيم في دائرة المنتج العقلي في الفكر والفلسفة. وعلى ذلك نحتاج أن نتوسع في دراسة عموم مدرسة أبن سينا بشكل إجمالي من جانب وبشيء من التفصيل في ما يهمنا في هذا الكتاب و أولها مسألة العقل. كما لا يمكن دراسة العقل عند ابن سينا الا بدراسة النفس، و لا يمكن الاحاطة بكل ما لدى ابن سينا الا من خلال قراءته كله.

فابن سينا عقل جبار وله منتج معرفي ضخم ومتنوع، وبالتالي ليس من الممكن ان نتطرق الى كل ذلك هنا خصوصا ان الكتاب لا يتناول كل هذه الجوانب..

ابن سينا شخصية فلسفية اشكالية جدا في التراث الاسلامي. وقد تناوله الكثير بالنقد وحتى التكفير او الاخذ والتعظيم. بدأت رحلة نقد وتكفير مما قبل الغزالي وصولا للغزالي الذي كفره نتيجة أفكاره هذه في كتابه المنقذ من الضلال، و أكد نفس المعلومات ابن كثير في كتابه البداية والنهاية وأكد ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب أن كتابه الشفاء اشتمل على فلسفة لا ينشرح لها قلب متدين. اما ابن تيمية أكد أنه كان من الإسماعيلية ثم تبعهم في ذلك ابن القيم.

اما النقد فقد كان من قبل الكاتب العربي محمد عابد الجابري وحين يتناول عقل معاصر بحجم الجابري شخصية علمية او فلسفية فاننا اكيد سنشهد مراجعة حقيقية لهذه الشخصية فكرا وفلسفة.

و فعلا فان نقد الجابري له كان نقدا عميقا ومؤثرا، فالجابري لم يتوقف عند افكار ابن سينا بل رجع الى الوراء في تحليل الخلفية النفسية والسايكلوجية له ثم عناصر التاثير في فلسفته وارائه، التي هي عناصر تاثير منطقة وظروف ومنعطف تاريخي اتسم بطابع نظري و ارتسم وفق محددات، ليصل في النتيجة ان منتج ابن سينا الفلسفي يصب في اتجاهات العرفان، ثم العقل المستقيل الذي يتبناه والذي لا يتناسب مع العقل الذي يتبناه الجابري في الانطلاقة لنهضة عربية اسلامية. فهو عقل باطني غنوصي وتنكر الى مشائية ابن سينا بل طعن فيها. فالغنوصية والاشراقية هي نمط

التفكير السينوي والمساهمة الحية لاستقالة العقل. وكل هذا رجوعا او انعطافا عن الارسطية المتصلبة عقلانيا و مشائية.

ايضا ليس موضوعنا هنا تناول نقد الجابري ونكتفي بهذا الموجز النقد للجابري ايضا تعرض للنقد وبشكل اعمق من قبل الكاتب العربي جورج طرابيشي. طرابيشي استفاد من دراسة الجابري وغيره وعمق من رؤيته الفلسفية والنقد ونقود النقد ورجع الى التراث الفلسفي وتناوله بالدقة واكثر ما ركز عليه التوقف عن موضوعة ابن سينا ثم رد ردا عميقا على الجابري في (نقد النقد العقل العربي) ليدافع عن مشائية ابن سينا وعقلانيته وعبقريته الفلسفية ومدرسته الشمولية.

اي باحث يمكن ان يتشوش عندما يتناول ابن سينا لما ورد فيه من نقد بل حتى تكفير فهو من الشخصيات الاشكالية جدا في التاريخ والتراث الاسلاميين ولعل لهذا عدة اسباب منها مؤدلجة مذهبيا واخرى متخلفة تفكيريا ومرة مشوشة وقت ضحية نتيجة كل هذا التشويش وتراث ابن سينا الذي هو نفسه يدعو للتشويش لشموليته وتناوله مواضيع متعددة للمعرفة الدينية والبشرية.

ممكن أن نبريء الجابري من عقدة المذاهب الطائفية رغم كل نقاط الخلاف التي وردت معه لا يمكن ان يكون ضحية التمذهب لان هذا سيكون سقوطا مدويا الا اننا لا يمكن ان نبرئه من الخلفية الايدلوجية القومية وهيمنة الزهو المحلي الذي توقف عند الارسطية المشائية عبر ابن رشد. فالرجل من يتابعه ويقرا له وهو احيانا يقر بذلك يعيش هاجس الايدلوجيا القومية وهم النهضة العربية وفق العقل المُكَون في المغرب

الاسلامي الذي تمذهب بشكل واخر للرشدية التي كانت عبارة عن ارسطية عربية، فابن رشد الفيلسوف المغربي كان تلميذا في مدرسة ارسطو متصلبا في هذه المدرسة ذاهبا معها الى اعمق حد.

هذه العقلانية التي كانت من اسباب تنوير الغرب في القرن الرابع عشر عبر حركة سميت في حينها بالرشدية وسببا في تثوير العقل وتحريره من الجمود على الافلاطونية والافلاطونية المحدثة . والجابري كان يعيش هذه الهواجس الاول هاجس الايدلوجيا القومية والثاني هاجس الاثر الكبير للرشدية في استنهاض العقل الغربي ثالثا هاجس المنطقة والبيئة التي بقت وفية للعقل الرشدي.

فالجابري اراد ان يقود نهضة عربية تقوم على العقلانية الارسطية عبر بن رشد إستنساخا للتجربة الغربية في القرن الرابع عشر والخامس عشر، ثم لابد ان تكون هذه العقلانية واضحة مسبوكة واقعية منسجمة. ثم كان ينظر الى السائد من الثقافات المكونة للعقل العربي ثقافة وتفكير وتمذهب ديني وعقدي ومال اليها بشكل بركماتي متذرعا بهذا التمسك الذي يمكن ان يكون منطلقا حيا و واقعيا للنهضة. واكيد ان هذا سيوقع اي عقل مهما كان جبارا في مهاوي خطيرة قد تجعله يصد عن الكثير من الشواهد والحقائق والموضوعات الجانبية او المركزية في منطقة ما او سياق ما. فتكون نفس دعوى الواقعية مطبقا في عدم واقعية من جوانب اخرى.

نكتفي بهذا القدر من التحليل كما يمكن بكل جدارة ان نكتفي ب(نقد نقد العقل العربي) لطرابيشي. ومن يريد ان يتعمق اكثر يمكن له ان يراجع هذا المشروع الكبير والمهم يبدا من نقد الجابري ثم نقد النقد لطرابيشي.

يتمحور نقد طربيشي للجابري في قسم منه أو نقول النقد على الركيزة الجوهرية في تصوّر الجابري، على تلك الاستخدامات النصيّة التي تسمح للجابري في إقامة ذلك التمفصل الفلسفيّ التفكيريّ الحاد ربطاً ببنية العقل العربي بين مشرق ومغرب، أو لاعقلانية مشرقية عقلانية مغربية. هذا التمفصل هو، في الجوهر، نقد اللاعقلانية المشرقية التي ـ بحسب الجابري ـ ليست من التكوينات البنيوية في العقل العربي بل هي، بوجه من الوجوه، عمليات دخيلة بتأثيرات من دوائر فكرية (غنوصية إشراقية).

دوائر تبلورت وشكلت تماسات مع بنية هذا العقل في حقبات معروفة وتحديداً في القرنين الرابع والخامس الهجريين. نزع العقلانية عن المشرق لصالح المغرب العربي (ابن باجة و ابن الطفيل و ابن رشد) سوف يكون متكئاً، بحسب طرابيشي، على إرتكازات جابرية تصيب متوناً نصيّة تراثية، لا حصر لها، في سبيل القيام بانتزاع فلاسفة العقل التراثيين المشرقيين من تأسيساتهم الثقافية والفكرية المشرقية لصالح دمجهم في ما يلائم تصوراته للبنية العقلية العربية.

وفي كتاب نقد النقد لطرابيشي تكلم بكل حدة في نقد الجابري كما في الفصل الأول: (ابن سينا: أسطورة الفلسفة المشرقية) يقول طرابيشي في أول فقرة من هذا الفصل: (ما تشبث ناقد العقل العربي قط بإزاحة فاعل من فعلة العقل العربي الإسلامي عن موقعه في نسق معرفي للزج به، على سبيل التشهير، في نسق معرفي آخر، تشبثه بإزاحة ابن سينا من البرهان العقلاني إلى العرفان اللاعقلاني.

وقد بلغ من ضراوة هذا التشهير على أبن سينا، ما حملنا على أن نصفها، في موقع آخر، بأنها ذات (طابع هذائي.)[1].

اذن تناول ابن سينا هذه الشخصية الاشكالية والتي كثر الجدال فيها قديما وحديثا من الصعب ان يحتويه اوراق في بحث جانبي او هامشي وموضوع ينظر لجانب محدد مثل كتابنا هنا الذي يتناول العقل بل يحتاج ابن سينا الى ملف كامل بل مجلدات تدرس افكاره وفلسته وكتبه المتنوعة جدا.

ونحن إذ نتبع المنهجية التأريخية في تحليل الفلسفة ومكونات التفكير الفلسفي لكبار فلاسفة ومفكري التنظير العقلي، سنتبع هنا نفس الاسلوب في الدخول الى فهم المسار الفلسفي في العالم الاسلامي. فابن سينا ابن بيئته وتاريخه هذه البيئة التي انطلق التفكير العقلي فيها وفق محددات معينة اكيد تفرض طابعا على اي عقل مهما كان. فاللفلسفة بنت بيئتها وهي محاولات اجوبة لتساؤلات الزمان والمكان الذي يعيشه عقل الفيسلوف فيه، و المسار التاريخي وتطورات الافكار ليست شيئا اخرا غير البيئة المتحركة التي تؤثر بالوعي، ثم يحاول هذا الوعي ان يفهم ويفسر ويطرح ما يناسب كل هذا، و كلما كان العقل جبارا يحاول ان يقدم فهم اعمق وطرح اشمل.

العقل الفلسفي هو مسار تفكيري انطلق منذ فجر الخليقة إذا ما فسرنا الفلسفة على إنها منهج التفكير العقلي - وان كان من الصعب البت بذلك حيث لم ترد وثيقة ثبت بداية هذا النوع من التفكير - ولكن من يفهم العقل

١ - طرابيشي وحدة العقل الإسلامي العربي ص١١

البشري يقطع بذلك و بعد تطور وتكامل حتى فجر الفلسفة الذي بزق في اثينا ما قبل الميلاد ولا يزال وفي كل مرحلة زمنية يخرج لنا عقل عبقري فلسفي يمثل بيئته ثم يطرح ما يتناسب معها.

وابن سينا كان ابن مرحلة طرح ما يفهمه من عناصر واقعه وبيئته وثقافته وظروفه، و قديما قيل ان الفلسفة في العالم الاسلامي مسار (بذرة زرعها الكندي وسقاها الفارابي واقتطف ثمارها ابن سينا) فعلا ان مرحلة التاسيس للفلسفة التي تنتمي الى الحضارة الاسلامية هي فلسفة هؤلاء الاعلام الثلاث لما تتميز بطابعها الاسلامي وتزاوجها مع حركة تاريخ هذا الواقع الذي له ظروفه ومميزاته وارثه وطابعه. فهي الفلسفة التي نشأة هنا وتلاقحت مع العقل الاسلامي الذي تكون وفق محددات العقيدة والارث الحضاري الذي ليس بالضرورة ديني.

نعم ان العقل و الفلسفة لا يمكن تبنيهما على شكل محددات، فالعقل قوة انسانية لا يمكن الا أن تكون انسانية من غير اي محددات. الا ان الفلسفة بنت سؤال الواقع وحركة التاريخ وهي من هنا ستكون شيئا اخرا غير العقل حتى وان كان مصدرها المحوري هو و تنطلق من مركزيته، أي هي نتاج تفكير اعم من كونه عقلا محضا.

وابن سينا اذن كان نتيجة هذه البيئة وهذا التطور الذي بدا من عقلانية النص ببساطة ثم انطلقت كلاما وتعمقت عند مدارس الكلام هذه المدراس التي رفقت حركة التاريخ الاسلامي الى حين عصر ابن سينا و لا تزال. ثم نتيجة المسار الفلسفي الذي بدا طبيعيا كما ذكرت عن جابر بن حيان وخالد

ابن معاوية وابو بكر الرازي لتنبثق الفلسفة بعد ذلك على يد الكندي ثم الفارابي لتصل الى ابن سينا بهذا المستوى الناضج.

فابن سينا حلقة من سلسلة طويلة تعبر عن مسار فلسفي بدا من ما قبل تاريخ الميلاد في اثينا ثم عن مسار عقلي وعقلاني بدا مع بدايات حركة النبوة في العالم الاسلامي وصلت اليه بهذا التناسق الذي يحتاج عبقرية فذة لاستخلاص فلسفة شاملة على ان لا تخرق الخطوط الفلسفية اهمها مصدرية العقل ومحورية البرهان في الاستدلال.

كما ان شمولية ابن سينا في نظره وبحثه المسائل المتنوعة في الفلسفة الاسلامية واليونانية المتنوعة بين افلاطون وارسطوا ومن قبلهما سقراط ومن بعدهما الافلاطونية المحدثة ثم التصوف الاسلامي والعرفان والاشراق والكلام و ايضا المنطق و الاستقراء التجريبي و التجارب العلمية التي كان يمارسها كطبيب في التشريح و الملاحظات التي كان يشهدها. كل هذا اعطاه هاجس ضرورة تكوين نظرة اكثر شمولية للعقل، و اكثر نضجا من الجمود على مدرسة. و لهذا تراه من جانب عقلاني مشائي ومن جانب اخر افلاطوني مثالي واشراقي فيضي عرفاني، واخرى عالما يعتمد الدقة والملاحظة وفق تجاربه العلمية و اقيسته التي يستويحها من الملاحظات، و من هنا كان مفكرا شموليا وفيلوسا متنوع الاهتمام. هضم الكثير من المدارس وتناول مجموعة من المسائل المتنوعة.

وهو هنا يسجل فعلا وبشكل جدي خروجا عن نسق التقليد الفلسفي الموروث يونانيا ليولد قالبه المنهجي الخاص تعبيرا حيا عن مدرسة لها امتيازها وخصائصها. فالعقل السينوي عقل اسلامي بمعنى الكلمة (أي عقل

ينتمي إلى بيئته التي نشأ بها) عقل استفاد من كل ما حوله ليدرسه ببعده المشائي العقلاني البرهاني، ويقدمه فلسفة تعتمد تفسير العقل ومحورية البرهان.

يمكن الان وبعد كل تلك المقدمة ان نبدا في فهم العقل عند ابن سينا وبما ان فلسفة ابن سينا هي امتداد لفلسفة اليونان والمسار الفلسفي الاسلامي الذي وصل اليه عن طريق الكندي والفارابي خصوصا الفارابي الذي لا يمكن فهمه الا من خلال فهم النفس عندها لابد ان يكون فهم النفس هو المدخل لفهم العقل.

وابن سينا الذي يعتبره الكثير هو امتداد لاراء الفاربي في الفلسفة عموما الا انه لا يمكن ان ينكر احد تعمقه في النفس وبراعته في التفصيل والمسائل اكثر.

أهمية ابن سينا الفلسفية تكمن في نظريته في النفس وأفكاره في فلسفة النفس، مقدمات ابن سينا في النفس هي مقدمات أرسطية تعريف ابن سينا للنفس: النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة أي من جهة ما يتولد (وهذا مبدأ القوة المولدة) ويربو (وهذا مبدأ القوة المنمية) ويتغذى (وهذا مبدأ القوة الغاذية) وذلك كله ما يسميه بالنفس النباتية. وهي كمال أول من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة وهذا ما يسميه بالنفس الحيوانية. وهي كمال أول من جهة ما يدرك الكليات ويعقل بالاختيار الفكري وهذا ما يسميه النفس الإنسانية.

يميز ابن سينا في النفس الإنسانية بين العقل النظري والعقل العملي. تكمن وظيفة العقل النظري في استقبال الصور المجردة الوافدة إليه من

الخارج. يكون في البداية عبارة عن صفحة بيضاء، ثم تنطبع فيها صور المعقولات المجردة. يقول ابن سينا: (وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة. فإن كانت مجردة بذاتها فأخذها لصورتها...وإن لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء) [١]. يتميز العقل النظري، إذن، بالقدرة على استخلاص صور الموضوعات المادية بواسطة التجريد، من جهة، وبالقدرة على استقبال الصور المعقولة الخالصة الموجودة في عقل دائم الوجود بالفعل.

ويكون قبول الصور إما بالقوة أو الفعل. ويمر العقل النظري في سيره من القوة إلى الفعل بثلاث مراحل يكون له في كل مرحلة منها استعداد أكبر لاكتساب الفعل. ولبيان معاني القوة والاستعداد المرتبطة بمراحل الانتقال من القوة إلى الفعل وظف ابن سينا مثالا نموذجيا يتعلق بكيفية تعلم الطفل فن الكتابة، يبين هذا المثال مراتب الاستعداد والقابلية للتعلم وكيفية تدرجها من الاستعداد المطلق إلى الاستعداد الكامل، وهي على التوالي :

الاستعداد المطلق، وهو نوع من الاستعداد الخاص بالنفس التي لم يتحقق لها أي كمال من الكمالات الموجودة فيها بالقوة ولا تعقل أي شيء بالفعل لافتقارها إلى المعرفة بالفعل المراد اكتسابه والوسائل الضرورية لذلك مثلما هو الحال بالنسبة للطفل الذي يمتلك القدرة على اكتساب فعل

١ - الشفا، ص. ٤٨

الكتابة ولكنه لا يستطيع تحقيقه بسبب جهله بالحروف وعدم توفر أدوات الكتابة؛

الاستعداد النسبي، وهو قوة الاستعداد المتمثلة في إمكانية اكتساب الفعل عندما تتوفر الوسائل، فعندما تتوفر أدوات الكتابة والمعرفة بأشكال الحروف يكون للطفل استعداد أكبر لتعلم الكتابة؛

الاستعداد التام أو الكامل، وهو قوة الاستعداد المتمثلة في " قوة الملكة". تتجلى هذه القوة من خلال إتقان استعمال الوسائل الضرورية لتحقيق الفعل؛ وهي التي نجدها لدى الكاتب الذي يتقن الكتابة بحيث يمكنه أن يمارس نشاطه متى شاء كلما كانت لديه النية أو القصد.

وتتدرج عملية الانتقال من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل بأربع مراحل:

العقل الهيولاني، وهو القاسم المشترك بين جميع أفراد النوع البشري. وهو عقل لا يعقل شيئا، لأنه موجود في كل فرد بالقوة، إنه عبارة عن استعداد مطلق.

العقل بالملكة أو العقل باعتباره قوة ممكنة، وهو العقل الذي حصلت له المعرفة بمبادئ القياس التي تتأسس عليها المعرفة. يرى ابن سينا أن الانتقال إلى هذا المستوى يحصل عندما يكتسب العقل الهيولاني "المعقولات الأولى" وهي البديهيات أو مقدمات القياس التي تستعمل في الاستدلال والتي يتوصل انطلاقا منها وبواسطتها إلى المعقولات الثانية أو الصور المجردة. ولكنه يكتفي بخزن المعقولات الأولى في الذاكرة، ولا يرجع إليها ليطالعها ويتأملها بالفعل.

العقل بالفعل، ينتقل العقل إلى هذا المستوى عندما يتقن استعمال القياس، ويصبح قادرا على التفكير بذاته من غير أن يحتاج في ذلك إلى التعلم والاكتساب، فيعود إلى المعقولات الأولى ويتأملها، متى شاء بلا تكلف واكتساب، يعقلها ويعقل أنه يعقلها بالفعل. إن ما يميز هذا العقل هو قدرته على التفكير في الصور المتضمنة فيه وفي ذاته، حيث يحصل له الوعي بالذات، ويتحول إلى عقل بالفعل. ويجوز أن يسمى عقلا بالقوة بالقياس إلى العقل الذي يأتي بعده في الترتيب.

العقل المستفاد، وهو أرقى درجة من درجات العقل الإنساني. يصل العقل إلى هذا المستوى الرفيع بعد أن يحصل له الوعي بالذات بما تنطوي عليه من صور وما تقوم به من أفعال، فتنشأ القدرة على تقبل صور المعقولات الخالصة التي تتوافد عليه من الخارج. وللحصول على هذه الصور يفترض أن يكون هناك عقل مفارق دائم الوجود بالفعل ويشتمل على ما يسميه ابن سينا المعقولات الثانية في مقابل المعقولات الأولية المستمدة من الواقع المادي. لا يحصل الانتقال، إذن، من مستوى العقل بالفعل إلى مستوى العقل المستفاد إلا بسبب وجود عقل أسمى مفارق يكون دائما بالفعل، وهو العقل الفعال، يجعل منه موضوعا لتأملاته، ويستمد منه الصور المعقولة الخالصة فتنطبع فيه.

تلك هي مراتب العقول النظرية عند ابن سينا التي تمثل مختلف مستويات التجريد. وعندما يصل نمو العقل إلى مستوى العقل المستفاد يكون كل من الجنس الحيواني والنوع الإنساني قد تم ويلغ كماله، يقول

ابن سينا: (وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله).

تجد مثل هذا التصنيف لدى كل من الفارابي وألكسندر الأفروديسي، ولكن لا أحد منهما تحدث عن العقل بالملكة.

يمكن تعريف المعرفة في ضوء تصور ابن سينا لمراتب العقل الإنساني على أنها استقبال وتقبل الصور المجردة من المادة. فإذا كانت الصور التي يستقبلها العقل موجودة في عالم الأعيان فأنه لابد أن تختلف قيمة المعرفة باختلاف درجة التجريد. ولذلك يمكن التمييز بين أصناف المعرفة وفقا لهذا لمعيار. يلخص الرسم التالي نظرية المعرفة عند ابن سينا

تحتل المعرفة الحسية المرتبة الدنيا في سلم المعارف لأنها تتأسس على الانطباعات الحسية التي لا تميز في الموضوع بين أعراضه وجوهره؛ ذلك لأن الحواس تأخذ الصورة من المادة مع لواحقها، حسب تعبير ابن سينا، ولا تفصلها عنها، ولذلك تتلاشى الصورة بمجرد اختفاء المادة.

وتقع المعرفة التي تنشأ عن الخيال في المرتبة الموالية، لأن الخيال يعزل الصورة عن المادة، وتظل قائمة في المخيلة بعد غياب المادة، ولكنها لا تكون مجردة عن لواحقها. ويكمن الفرق بين الحس والخيال في أن الأول لا يجرد الصورة عن المادة ولا عن لواحقها تجريدا تاما ، وأما الخيال فإنه يجرد الصورة عن المادة تجريدا تاما ولكنه لا يجردها من لواحقها، ولذلك تظل كل صورة في الخيال مرتبطة بموضوع مخصوص. ليس باستطاعة قوة

الخيال، إذن، أن تشكل صورة عامة تعكس الخصائص المشتركة بين أفراد النوع.

وتأتي المعرفة التي تنبني على الوهم في المرتبة الثالثة، لأن الوهم يدرك المعاني التي ليست في ذاتها مادية كمعاني الخير والشر، ولكن هذه المعاني قد يعرض لها أن تكون في بعض المواد. وهو عندما يحصل عليها فإنما يأخذها من المادة بمساعدة الخيال. إن ما يميز الوهم هو قدرته على التعامل مع المعاني التي ليست مادية، ولكنه يأخذها من المادة ولا يجردها من لواحقها. فتظل معاني الخير والشر مثلا متعلقة بالموضوعات الحسية متأثرة بلواحقها. ولذلك لا تستطيع إدراك معنى الخير في ذاته ومعنى الشر في ذاته.

وتحتل المعرفة العقلية المرتبة العليا لأنها تتأسس على صور الموجودات المجردة عن المادة. لأن العقل يدرك صور مختلف أنواع الموجودات، سواء تعلق الأمر بصور المعقولات التي ليست مادية البتة ولا يعرض لها أن تكون مادية، أو صور المعقولات التي ليست مادية البتة والتي يعرض لها أن تكون مادية، أو صور الموجودات المادية ولكن مبرأة عن لواحق المادة من كل وجه.

وميز ابن سينا في ملكات الإدراك بين نوعين: داخلية وخارجية. يعتمد الإدراك الخارجي على الحواس الخمس، تنقل صور الموضوعات المادية الخارجية وتضعها في مستودع "الحس المشترك" الذي يطلق عليه ابن سينا أيضا اسم "فنطاسيا". يندرج الحس المشترك في صنف الملكات الداخلية، وتكمن وظيفة هذه الملكات في استقبال الصور المحسوسة وإدراك معانيها وحفظها. ذلك لأن للمدركات الحسية صور ومعاني، (والفرق بين إدراك

الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هو الشيء الذي يدركه الحس الباطن والحس الظاهر معا، مثل إدراك الشاة لصورة الذئب، أعني تشكله وهيئته ولونه، فإن الحس الباطن من الشاة يدركها، لكن إنما يدركها أولا حسها الظاهر، وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا، مثل إدراك الشاة للمعنى المضاد في الذئب، أو المعنى الموجب لخوفها إياه وهربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك البتة) [١] . ويعتبر ابن سينا الحس المشترك أو الفنطاسيا من القوى المدركة الباطنية الحيوانية التي تقبل بذاتها الصور المنطبعة في الحواس الخمس.

وتندرج ملكة الخيال ضمن هذا الصنف أيضا، ولها علاقة بالحس المشترك التي تحفظ ما انطبع فيها من الصور التي أمدته بها الحواس الخمس، وتبقى حاضرة فيها بعد غيبة المحسوسات. ذلك لأن الحس المشترك يقبل الصور الحسية ولا يحفظها.

ومن القوى الباطنية ما يسميه ابن سينا القوة المتخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية والمفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية. وتكمن وظيفتها في الاشتغال على المعطيات المحفوظة في ملكة الخيال وتتصرف فيها بأن تركب بعض الصور والمعاني أو تفصل بعضها عن بعض.

 وهناك القوة المتوهمة، وتكمن وظيفتها في إدراك المعاني غير المحسوسة المرتبطة بكل موضوع من الموضوعات المحسوسة الخاصة أو الجزئية، وتقوم بتقدير قيمته كل موضوع وتصدر بشأنه حكما خاصا. إن

١ - الشفا ابن سينا ، ص. ٤٣-٤٤

هذه القوة هي التي تمكن الشاة، مثلا، من إدراك خطورة الذئب على حياتها وتدفعها إلى الهروب منه. يقول ابن سينا بهذا الصدد: " كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه وأن هذا الولد هو المعطوف عليه" (الشفا، ص. ٤٥-٤٦). تقوم ملكة الوهم، إذن، بتقدير قيمة الأشياء من خلال بيان ما تنطوي عليه من معاني الألم واللذة وما إلى ذلك، وتحفظ خبرتها (المعاني والتقديرات والأحكام) في ذاكرة خاصة وهي"القوة الحافظة الذاكرة" حسب تعبير ابن سينا، وتتصرف فيها تركيبا وتفصيلا، بحسب الإرادة، وتحولها إلى ما يمكن أن نسميه بالتمثلات، وتجعلها في متناول العقل العملي لدى الإنسان. وتختلف "القوة الحافظة الذاكرة" عن القوة الحافظة (الحس المشترك) المرتبطة بملكة الخيال من حيث أن الأولى تحفظ المعاني التي تدركها القوة الوهمية بينما تحفظ الثانية الصور المحسوسة التي تطبعها الحواس الخمس في الحس المشترك.

تلك هي قوى النفس الحيوانية، وأما النفس الناطقة الإنسانية فتنقسم قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة، وتسمى كل واحدة منهما عقلا. يمكن التمييز في النفس الإنسانية، إذن، بين عقل نظري وعقل عملي. يقوم العقل العملي لدى لإنسان مقام القوة النزوعية لدى الحيوان، فهو يمثل المبدأ الذي تصدر عنه أفعال الإنسان وانفعالاته كالحياء والخجل والضحك والبكاء وما إلى ذلك. وإذا كانت القوة المتوهمة لدى الحيوان هي القوة التي تؤدي وظيفة التقدير والتمييز وتحدد بالتالي كيفية التصرف في وضعية معينة ، فإن سلوك الإنسان يتحدد بالقرارات المتخذة في ضوء الأحكام التي تصدرها قوة الروية وفقا لما فيه مصلحة الفرد وصلاح النوع الإنساني، حيث

تقوم ملكة الروية باستنباط التدابير والأحكام من المبادئ الأخلاقية العامة من قبيل "الواجبات والممتنعات" والتي تشبه إلى حد كبير مقدمات القياس العقلي في العلوم النظرية من حيث شموليتها وبداهتها. إن مقدمات الأخلاق كمقدمات القياس العقلي لا نحتاج إلى دليل للتصديق بها. يقول ابن سينا: " فيكون للإنسان إذن قوة تختص بالآراء الكلية وقوة تختص بالروية في الأمور الجزئية...ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل...غايته أنه نوقع رأيا في رأي جزئي مستقبل من الأمور الممكنة لأن الواجبات أو الممتنعات لا يروى فيها...". إن القول بأن الواجبات والممتنعات "لا يروى فيها"، إنما يدل على أنها واضحة بذاتها، ولا يحتاج فيها لا إلى إبداء الرأي ولا إلى تقييمها. فهل معنى ذلك أن ابن سينا قد أسس نظريته في الأخلاق على مبدأ الواجب باعتباره مرجعية متعالية وكونية؟

يرى ابن سينا أن السلوك الأخلاقي يتأثر بقوة البدن مثلما يتأثر بقوة العقل. لأن النفس الإنسانية، كما يتصورها، جوهر تربطه علاقة بالبدن وعلاقة بالعقل، وله في كل حالة قوة خاصة تنظم علاقته بهذا أو ذاك: فالقوة العملية تنظم علاقة النفس بالبدن، والقوة النظرية تنظم علاقته بـ"المبادئ العالية". وإذا كان ابن سينا يعتقد أن للعقل سلطة على البدن تحول دون انقياده للمبادئ الطبيعية التي وصفها بأنها "أخلاق الرذيلة"، فإنه لا يستبعد أن " تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية"، وتكون الأخلاق نسبية عندما تصبح الغلبة للقوى الطبيعية على القوى العقلية، يقول ابن سينا: (حيث تكون لها القوى الطبيعية هيئة فعلية ولهذا العقل هيئة انفعالية وليسم كل هيئة خلقا، فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا وخلق في

ذلك". وإن كانت القوى الطبيعية هي الغالبة " تكون لها هيئة انفعالية ولذلك هيئة فعلية غير غريبة)"[1]. ويدل مفهوم الهيئة الخلقية "غير الغريبة" على الفضيلة الخلقية السامية أو الحقيقية المستمدة من "المبادئ العالية". بحيث يمكن القول إن الأخلاق الطبيعية هي مرحلة من مراحل تطور العقل الأخلاقي عند ابن سينا. يبدو وكأن العقل العملي ينمو بموازاة العقل النظري في سعيه نحو اكتساب مزيد من الكمال، فينتقل من مستوى الهيئة الخلقية التي تتحكم فيها الحاجات الفيزيولوجية والمصلحة الذاتية إلى مستوى الهيئة الخلقية التي توجهها المبادئ الإنسانية الكونية. عبر ابن سينا عن هذا المقام الرفيع بعبارة جميلة وردت في سياق آخر، وتستحق أن نوردها هنا مرة أخرى، يقول: "وهناك تكون القوة الإنسانية تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله".

إن ما يميز موضوعات العقل العملي عن موضوعات العقل النظري هو أن الأولى خاصة وعرضية ومتغيرة ما دامت تتعلق بالسلوك الإنساني وأهدافه، ولذلك يمكن التروي فيها وتغييرها بشكل إرادي في ضوء العقل و"المبادئ العالية" حسب تعبير ابن سينا. وأما موضوعات العقل النظري، الذي يختص بالتأمل في حقيقة الموجودات ومبادئها الأولى، فتتميز بكونها شمولية وثابتة لا تتغير، إنها عبارة عن كليات أو جواهر ثابتة.

تكمن وظيفة العقل النظري في استقبال الصور المجردة الوافدة إليه من الخارج. يكون في البداية مثل صفحة بيضاء، ثم تنطبع فيها صور

١ - (الشفا، ص. ٤٧).

المعقولات المجردة. يقول ابن سينا: " وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة. فإن كانت مجردة بذاتها فأخذها لصورتها...وإن لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء" (الشفا، ص. ٤٨). وقد يكون قبول الصور إما بالقوة أو الفعل. ويمر العقل عند انتقاله من القوة إلى الفعل بعدة مراحل في اتجاه مزيد من التجريد إلى يصل إلى إدراك المعقولات الخالصة .

الجانب الإشراقي في فلسفة أبن سينا

هناك جانب مهم من فلسفة ابن سينا لابد المرور عليها ولو بشكل سريع وهو الجانب العرفاني والاشراقي الذي كان بارزا في فلسفته. وهل ان هذا يعتبر عدولا عن المشاء كما يعتبره البعض هذا اكيد سيكون مؤدى من يدرس ابن سينا اذا كانت نظرته له من جانب محدد من غير ما فصلنا عنه في ابعاد فلسفته وعقليته الموسوعية في الاهتمام بالمعارف المتنوعة ومصادرها.

هذه المنهج التفكيكي بين العلوم اعتمده ابن الكندي كما فصل فيه الذي كان يعتمد مناهج مختلفة حسب كل مرفة وميدان علمي او فلسفي فلكل معرفة منهج واليات وادوات تفكير واستدلال. ومن هنا كان ابن سينا فهو طور هذا المنهج بعد اخذه من الكندي مباشرة او ما ورد اليه عن طريق الفارابي ليؤسس عليه مدرسته ومن هنا لابد علينا ان ناخذ جانبا من جوانب ابن سينا.

ففلسفة ابن سينا كانت تشق طريقها وفق هذا الثراء المعرفي ومصادرها المتنوعة ونضج العقل بعد تلاقي الحدود وتنامي الافكار وتلاقح المعارف.

فاضافة الى ما موجود في تراثنا الاسلامي من عمق اشراقي و روحي ومنهج يعتمد التامل والتفكر وتزكية النفس كانت الفلسفة الاشراقية والفيضانية التي وردت من حضارة اليونان وغيرها من الحضارات و تطورت داخل الحضارة السلامية بشكل كبير.

وحين نرجع الى افلاطون كما يحدد الباحثون فانه وان لم يرد بشكل صريح تسمية الاشراق عنده ولم ترد منجية واضحة في فلسفته الاشراقية

هذه المدرسة التي نسبت إليه وتطورت بشكل كبير عبر مسيرة اطوارها لتصل الى العالم الاسلامي ثم تتطور اكثر حتى تم صبها بشكل اكثر دقة وتمازج عند السهروردي.

ولكن ما نراه من ابن سينا هو ثباته على مدرسة المشاء والعقل والبرهان رغم كل تنوعه فتراثه الفلسفي المشائي كان هو المهيمن الى جانب تنوعه في مصادر المعرفة الاشراقية والعرافانية بل حتى اعتماده على النص في احايين اخرى .

التجربة من أهم مصادر المعرفة عند أبن سينا

ثم لابد ان ندرس جانب مهم من جوانب العقل السينوي وهو اعتماده بشكل كبير على الدقة والملاحظة في الطبيعيات خصوصا في الطب والتشريح وله دراسات وكتب في هذه الجوانب كانت الى جانب العقلانية الرشدية من اهم عناصر النهضة الاوربية وتدرس بشكل دقيق في الجامعات والحواضر الاوربية في القرن الوسيط بل حتى في عصر النهضة والحداثة خصوصا كتاب (القانون) في الطب وكتاب في تشريح الاعضاء وقانون الحركة الأول (الجسم الساكن يبقى ساكنا والجسم المتحرك يبقى متحركا مالم تؤثر عليه قوة خارجية) والذي نسبه لنفسه اسحاق نيوتن كما ورد في مقال تحت عنوان (قوانين الحركة والجاذبية اكتشاف نيوتن أم المسلمين) بقلم د. راغب السرجاني.

التجربة كانت من اهم عوامل النضج الفلسفي لمدرسة ابن سينا التي انعكست في نظرته للعالم والطبيعة. و من هنا انطلق في دراسة الطبيعة ايضا هذه الدراسات التي توقفت للاسف الشديد والتي لو استمرت كبداية يمكن ان تقود نهضة او قل تستمر النهضة الاسلامية لتنضج اكثر وتنتنج نتيجة جدلية العقل والتجربة.

هذه التجربة التي كان يؤسس لها ارسطو عن طريق الحواس كما ذكرت سابقا والتي كانت من اهم تنظيرات فلسفة ابن سينا.

لا ادعي ان هذه التجارب هي المنقذ بل هي البداية لتكوين عقل تجريبي ناضج يمكن ان يستمر وينتج شيء كبير كما حصل في الغرب

لكن للاسف تم التراجع عن الطبيعيات او دراستها ببعد تاملي بعيد عن الملاحظة والتجارب مما ابقاها حبيسة التصورات الخرافية والاسطورية .

ومن هنا احببت نشر مقال علمي كاملا للوقوف على هذا الجانب المهم من عقلية ابن سينا لاهمية الملاحظة والتجربة في فلسفته التي كانت اهم المكونات العقلية له للدكتور بركات محمد مراد .

(إذا كان الشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠هـ - ٤٢٨هـ) قد عُرف واشتهر بكونه فيلسوفا مشائيا، وحكيما أرسطيا، تأثر بالفكر اليوناني عامة والفيلسوف أرسطو خاصة، في جوانب من فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية، كما تابع أفلاطون في بعض اهتماماته الفلسفية النظرية وبعض تعريفاته النفسية، فإننا وبمطالعة مؤلفاته نكتشف له جوانب علمية تجريبية يتميز بها عن هذين الفيلسوفين، ويحقق فيها نوعا من الاستقلال الفلسفي عن الفكر اليوناني في روحه وجوهره، خاصة حين يعالج بالدراسة العميقة موضوعات تتصل بالعلوم الطبيعية مثل الطب، فنجده يؤسس لمنهج تجريبي علمي يسري في مختلف تلك العلوم التي يتناولها، وينبث هذا المنهج في تضاعيف تلك المؤلفات التي يضعها.

ومن هنا فليس من قبيل المصادفة أن يظل لموسوعتَي "القانون في الطب" و"الشفاء" الدورُ العلمي الحاسم طيلة القرون الوسطى، وخاصة إذا علمنا أن كتابه "القانون" يترجم إلى اللاتينية عدة مرات ويوضع عليه كثير من الشروح والتحليلات من قِبل كبار العلماء، خاصة الطبيعيين منهم، ويُعتمد مصدرا رئيسيا للمعارف الطبيعية، بل وموسوعة موثقة لكل العلوم الطبيعية طيلة قرون كثيرة، وكذلك تتداول مختلف المكتبات والجامعات

كتابه "الشفاء" كموسوعة فلسفية وعلمية معا يحاول صاحبها أن يفسر كل ما في الكون بدءًا من أبسط أشكال الفيزيقي (الطبيعي) وانتهاء بأرقى درجات الميتافيزيقي (الماورائي)، إلا أن اهتمامات ابن سينا التجريبية والعلمية قد طغت على أبحاثه في هاتين الموسوعتين بجانب اهتماماته الفلسفية والنظرية.

فقد جمع ابن سينا في موسوعتيه بين عمق تفكير الباحث العقلي، وبين دراية العالم الممارس للتجربة، حيث ضمنهما العديد من الملاحظات والاكتشافات العلمية والتجريبية القيمة التي ظل صداها مترددا طيلة العصور الوسطى، وحتى بداية العصور الحديثة، مما يدفع الباحث إلى محاولة تلمّس منهجي تجريبي يعلن عن نفسه في مختلف مؤلفاته ورسائله، ويكشف عن عمقه بوضوح حين يتناول موضوعات طبيعية، وعلوما مادية مثل علم النبات وعلم الحيوان، والجيولوجيا والفيزياء، وهو ما يطلق عليه الآن "العلوم الفيزيائية والكيميائية"، وكذلك العلوم النفسية حين تعالج بأساليب تجريبية وإكلينيكية (سريرية). هذا فضلا عن علمي الطب والصيدلة، حين يوجه الانتباه العلمي فيهما إلى الملاحظة الإكلينيكية، أو يؤسس فيهما لنظرية علمية تشمل جانبي الطب العلاجي والوقائي أو يخطط لتحقيق تجريبي موسع في الصيدلة العربية.

ويتمثل المنهج العلمي التجريبي عند ابن سينا خير ما يتمثل في علم الطب، سواء كان علاجيا أو وقائيا أو صيدلة، بل وحتى طبا نفسيا. ويتمثل هذا التطبيق خير تمثيل في كتابه "القانون في الطب" الذي ظل المرجع الأساسي للطب في معظم جامعات أوربا حتى أوائل القرن السابع عشر، وهو

القرن الذي اتسم بالاهتمام بعلم المناهج، على اعتبار أن الخطوة الحاسمة في تكوين المنهج العلمي تمت على يد "فرنسيس بيكون".

وابن سينا يقسم كتابه "القانون" إلى أبواب تشبه الكتب الطبية الحديثة؛ فهو يبدأ بالتشريح ويثني بعلم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا)، ويعقب ذلك بما نسميه بالباثولوجيا (علم طبائع الأمراض) وأخيرا بعلم العلاج. وإن كان يأخذ عليه "ديلاسي أوليري" المستشرق الإنجليزي كثرة التقسيمات والتفريعات التي هو مولع بها.

ومن يتصفح كتاب القانون يجد الشيخ الرئيس —وهو الطبيب البارع- قد اهتم بكل فروع الطب تقريبا بدءاً من الطب الوقائي وعلم التشريح، وانتهاء بالصيدلة وتركيب الأدوية والعقاقير)الفارماكولوجي). وقد سار ابن سينا في تشخيص المرض ومعالجته على الطريقة المتبعة الآن وهي الاستدلال بالبول والبراز والنبض، فأمكنه التوصل بذلك إلى وصفِ وتشخيص كثير من الأمراض، فكان أولَ من وصف الالتهاب السحائي، وأول من فرق بين الشلل الناتج عن سبب داخلي في الدماغ والناتج عن سبب خارجي، ووصف السكتة الدماغية الناتجة عن كثرة الدم (الجلطة)، فخالف بذلك الوصف اليوناني السائد آنذاك.

وأولى ابن سينا اهتماما بالغًا لمعرفة تنقّل المرض من واحد إلى آخر أو ما نسميه الآن بالعدوى كما يقول "وليم أوسلر" في كتابه "تاريخ الطب". فضلا عن معرفته لكثير من الأمراض التي كانت منتشرة في زمنه مثل شلل الوجه، وداء الجنب، ومرض الأنكلستوما، ومرض السل الرئوي، وكثير من

الأمراض الجلدية والتناسلية التي لم يعرفها القدماء بدقة بالغة كما شخّصها ابن سينا.

وكان أولَ من وصف داء الفيلاريا وسريانه في الجسم وإلى وصف الجمرة الخبيثة التي سماها النار المقدسة، وسبق "عليّ بن ربان الطبري" (٨٥٠ م) إلى الكشف عن الحشرة التي تسبب داء الجرب، وسبق "ابن ماسويه" إلى وصف الجذام.

ابن سينا والطب النفسي

ولن نتابع ابن سينا في طبه التجريبي ولا في أبواب الصيدلة العلمية التي شرحها في كتابه، فهذا يحتاج إلى بحث كبير آخر، ولكننا نتوقف هنا عند نوع واحد من أنواع الطب التي عرض لها ابن سينا في مؤلفه الضخم هو الطب النفسي الذي برع فيه أيضا وسبق كثيرا من المحللين النفسيين المحدثين.

على الرغم من متابعة ابن سينا لأرسطو في بعض جوانب معالجاته للنفس من حيث تعريفُها "بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي" أو تقسيمه لقوى النفس أو وظائفها كنفس نباتية أو حيوانية، وناطقة، وتقسيمه لوظائف العقل إلى عقل عملي وآخر نظري، وكذلك تقسيمه للقوى النفسانية المدركة وغيرها من الموضوعات التي تخص النفس الإنسانية، إلا أننا نجد له تميزا عن فكر أرسطو الفلسفي والنفسي في كل الموضوعات السابقة بشكل أو بآخر، ويزداد هذا التميز في بعض الموضوعات خاصة تلك التي نحى فيها منحى علميا تجريبيا في معالجاته للنفس وتناوله لقواها ووظائفها وخصائصها، وفي توظيفه لبعض الحقائق والمناهج العلمية في العلاج

النفسي؛ فقد استطاع بحدّة ذكائه، ودقة ملاحظته أن يصل إلى معرفة طبيعة عملية "الارتباط الشرطي"Conditioning = قبل أن يكتشفها "بافلوف" الفسيولوجي الروسي في العصر الحديث، نتيجة للبحوث التجريبية التي قام بها، وهو تفسير لم يصل إليه علماء النفس المحدثين إلا في أوائل القرن العشرين.

كما استطاع ابن سينا قياس الانفعال على أساس قياس التغيرات الفسيولوجية التي تحدث مصاحبة للانفعال، قبل علماء الفسيولوجيا المحدثون، وهذا ما سنتبينه في علاجه لأحد مرضاه من "حالة عشق" شديد، وهو نفس الأساس العلمي الذي يستخدم في جهاز كشف الكذب، وهي نفس الطريقة العلمية التي يتبعها المعالجون النفسانيون المعاصرون. كما وصل ابن سينا في دراسته للأحلام إلى كثير من الحقائق التي سبق بها العلماء المحدثين، وبخاصة دور الأحلام في إشباع الدوافع والرغبات التي سيقول بها "سيجموند فرويد" في نهاية القرن التاسع عشر. ولذلك ليس غريبا أن يُعتبر ابن سينا طبيبا نفسانيا من الطراز الأول، لا يقل في براعته واشتهاره عن براعته في فروع الطب الأخرى، من العلاجي أو الوقائي أو الصيدلي. لقد اتخذ ابن سينا التحليل النفسي أسلوبا جديدا من أساليب العلاج الطبي، وقد مارسه ممارسة ناجحة أكسبته شهرة واسعة في عصره، وتدل أساليبه في ذلك على أنه كان على درجة كبيرة من الخبرة بعلم النفس، وهو قد ربط في فلسفته وخاصة في كتابه القانون بين الطب وعلم النفس، فاستغل علم النفس وهو جزء من الفلسفة آنذاك في التطبيب.

والتحليل النفسي لم يكن غريبا على ابن سينا، فقد كان على علم به، إذ اتخذه طريقة من طرق العلاج حتى اشتهر في عصره بقدرته العظيمة على معالجة المرضى بطريقة التحليل النفسي.

فقد أصيب في يوم ما رجل بمرض "المناخوليا"، وقد استبد به المرض إلى درجة جعلته يعتقد أنه أصبح بقرة، ولذلك امتنع عن الطعام والشراب مع بني الإنسان، ونتيجة لذلك أخذ الرجل يقلد الأبقار فيخور مثلهم ويذهب إلى الإقامة في حظائرها ويتناول الأكل معها ويصرخ مطالبا بذبحه وإطعام لحمه للناس، استمر الرجل على هذا النحو زمنا حتى ضعفت قواه وهزل جسمه وشحب لونه، فعرضه ذووه على الأطباء، ولكنهم عجزوا عن علاجه. وكان ابن سينا آنئذ قد طار صيته في الآفاق، وعرف بتطبيب مرضى العقول، فلما عرض عليه هذا الرجل وفحص عن حاله قال له: ما بالك أيها الرجل؟ وما الذي حلّ بك؟

فقال المريض ليس بي شيء إلا أنني أصبحت بقرة تخور، آكل ما تأكل وأفعل ما تفعل. فأمر ابن سينا بتقييد المريض بحبل متين وألقاه على الأرض وأحضر سكينا حادا، ثم تقدم إلى المريض وأراد أن يهوي بالسكين على رقبته، ولكنه عندما قرّب السكين من نحره، قال: "ما بال هذه البقرة هزيلة ضعيفة، إنها لا تصلح للذبح". فقال المريض: "إنها تصلح للذبح فاذبح"، فقال ابن سينا: "كلا لا نذبحها حتى تمتلئ شحما ولحما". قال المريض: "وماذا أفعل حتى أصير كذلك؟" فقال ابن سينا: "تأكل وتشرب كما يأكل الناس ويشربون". فقال المريض "أوَ تذبحني بعد ذلك؟" قال ابن سينا: "نعم". ثم أخذ الرجل على نفسه عهدا وميثاقا ليفعلن ذلك، وأخذ يأكل ويشرب

كما يفعل الناس وكان ابن سينا يدس له فيه الدواء، وبذلك ارتد إليه عقله وزايله المرض وشُفي تماما. ثم زار ابن سينا بعد ذلك فلما رآه سليم الجسم والعقل قال له مداعبا: ما بال البقرة قد سمنت؟ قال: نعم، وقد أصبحت عاقلة.

ولذلك يقول "قدري حافظ طوقان" في كتابه "تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك": "درس ابن سينا الاضطرابات العصبية وعرف بعض الحقائق النفسية والمرضية عن طريق التحليل النفسي، وكان ابن سينا يرى أن للعوامل النفسية والعقلية -كالحزن والخوف والقلق والفرح وغيرها- تأثيرا كبيرا على أعضاء الجسم ووظائفه، ولهذا لجأ إلى الأساليب النفسية في معالجته لمرضاه".

فإذا أردنا أن نتبين تلك الظواهر النفسية التي عالجها ابن سينا وتوصل فيها إلى حقائق وقوانين تشبه تلك التي وصل إليها علماء النفس المحدثون، فسَنجد أنه قد عرف التكيّف الحسي وظاهرة الحجب، فهو يذهب إلى أن المحسوس الخارجي أي (المؤثر الحسي) الشديد أو المتكرر يحدث في أعضاء الحواس الخارجية أثرا يستمر بعض الوقت يصعب معه أن تحس بشيء آخر. ويصف ابن سينا ظاهرة سيكولوجية تناولتها الدراسات الفسيولوجية والسيكولوجية الحديثة، وهي "ظاهرة الحجب "Masking = ويلاحظ أن أرسطو قد أشار أيضا -دون توسع- إلى هذه الظاهرة.

تفسير الأحلام سيكولوجيا

وأشار ابن سينا إلى بعض الأسباب الهامة في حدوث الأحلام، والتي تناولها علماء النفس المحدثون فيما بعد بالدراسة، ووصلوا فيها إلى نتائج

هامة تؤيد ما سبق أن قال بها من قبل ابن سينا، فقد ذكر أن بعض الأحلام تحدث نتيجة لتأثير بعض المؤثرات الحسية التي تقع على النائم، سواء كانت هذه المؤثرات الحسية صادرة من الخارج أو من داخل البدن. وقد دلت البحوث التجريبية الحديثة على صحة ما ذهب إليه ابن سينا من أن للمؤثرات الحسية التي تقع على النائم تأثيرا في حدوث الأحلام، وأكد كل من "موري" و"هرفي دي سان دنيس" و"ويجادند" على أن للإحساسات الخارجية تأثيرا في الأحلام، فمثلا قد يحلم النائم الذي يشعل بجانبه ضوء أنه يشاهد احتراق شيء ما.

وقد أشار ابن سينا أيضا إلى دور الأحلام في إشباع الدوافع والرغبات؛ فإذا كان مزاج البدن في حالةٍ ما من شأنها أن تحدث نزوعا إلى شيءٍ ما، قامت المخيلة بمحاكاة الأفعال التي من شأنها أن تشبع هذا الدافع. يقول ابن سينا: "مثَل ما يكون عندما تتحرك القوى الدافعة للمني إلى الدفع إلى المتخيلة تحاكي صورا من شأن النفس أن تميل إلى مجامعتها، ومن كان به جوع حكيت له مأكولات..".(٧) وبذلك يكون ابن سينا قد سبق "فرويد" في تفسير بعض الأحلام بأنها إشباع للدوافع والرغبات.

وقد أشار ابن سينا في دراسته للأحلام إلى ظاهرة طبية هامة، وهي أن بعض الأحلام ينشأ عن بعض التغيرات في مزاج البدن، أو عن بعض الإحساسات البدنية الداخلية التي يمكن أن يستدل منها على حالات مرضية أو على بداية ظهور حالات مرضية خاصةٍ ستظهر في المستقبل. وقد اهتم بعض الباحثين بدراسة هذا الموضوع، وبيّنوا وجود أدلة كثيرة على علاقة الأحلام بالأمراض ودلالتها عليها.

يفرق ابن سينا حين يتحدث عن "الحافظة الذاكرة" بين مفهومَي الذكر والتذكر؛ فالذكر هو الاستعادة التلقائية لكل من الصور والمعاني، وهو يحدث في كل من الحيوان والإنسان. أما التذكر فهو الاستعادة الإرادية للصور والمعاني، وهو خاص بالإنسان وحده. وقد أشار ابن سينا إلى وجود فروق كبيرة بين الناس في قوة الذاكرة والتذكر، كما ناقش أسباب النسيان واستطاع بدقة ملاحظته أن يصل إلى تفسير علمي لم يصل إليه علماء النفس المحدثون إلا في القرن العشرين، فقد كانوا يفسرون النسيان بأنه راجع إلى زوال الآثار التي يتركها التعلم السابق نتيجة عدم الاستعمال. واستمر هذا التفسير شائعا مدة طويلة حتى قام "جينكنز "(Jenkins) و"دلنباخ "(Dallenbach) في عام ١٩٢٤م بدراسة تجريبية(١٠) بيّنت أن النسيان لا يحدث بسبب مجرد مضيّ الزمن بدون استعمال المعلومات، وإنما يحدث بسبب كثرة نشاط الإنسان وانشغاله بأمور كثيرة تؤدي إلى تداخل معلوماته الجديدة وتعارضها مع معلومات سابقة. وسميت هذه الظاهرة بالتداخل الرجعي (Retroactire Interference) والكفّ الرجعي .(Retroactire Inhibition) وبينت بعض الدراسات التجريبية الحديثة أن النسيان قد يحدث أيضا نتيجة تداخل المعلومات السابقة مع المعلومات الحديثة، وسميت هذه الظاهرة بالتداخل اللاحق (Proctive Interence)، وقد سبق ابنُ سينا علماءَ النفس المحدثين في تفسير النسيان بسبب تداخل المعلومات، يقول ابن سينا في هذا الصدد: "وأكثر من يكون حافظا هو الذي لا تكثر حركاته، ولا تتفنن همه، ومن

كان كثير الحركات لم يتذكر جيدا... ولذلك كان الصبيان مع رطوبتهم يحفظون جيدا، لأن نفوسهم غير مشغولة بما تشتغل به نفوس البالغين، فلا تذهل عما هي مقبلة عليه بغيره".(١١(

الانفعالات والتغيرات الفسيولوجية

يذهب ابن سينا إلى وجود علاقة وثيقة بين النفس والبدن؛ فالتغيرات في الحالات النفسانية التي تحدث في حالات الانفعال مثلا، يصاحبها أو يتبعها تغيرات في الحالة البدَنية، يقول ابن سينا: "جميع العوارض النفسانية يتبعها أو يصاحبها الروح، إما إلى خارج وإما إلى داخل.. والحركة إلى خارج إما دفعة كما عند الغضب، وإما أوّلاً فأولا كما عند اللذّة وعند الفرح المعتدل، والحركة إلى داخل إما دفعة كما عند الفزَع، وإما أوّلاً فأولا كما عند الحزن..".

ويعني ابن سينا بحركات الروح وحركات الدم، ويشير هنا إلى ما أثبتته البحوث الحديثة من أن الانفعال تصاحبه تغيرات فسيولوجية كثيرة، من أهمها ما حدث من تغيرات في الدورة الدموية إذ تزداد سرعةُ وشدة خفقان القلب، وينتج عن ذلك زيادة كمية الدم التي يرسلها القلب إلى أجزاء البدن، وتنقبض الأوعية الدموية الموجودة في الأحشاء، وتتسع الأوعية الدموية الموجودة في الجلد والأطراف، ولذلك يشعر الإنسان عند الغضب بالحرارة تتدفق في وجهه وبدنه ويحمرّ وجهه.

ويلاحَظ كذلك أن الإنسان في حالة الفزع الشديد يصفرّ وجهُه بسبب حركة دمه إلى الداخل، وهذا ما عبّر عنه ابن سينا بقوله: "والحركة إلى داخل إما دفعةً كما عند الفزع.." وإن عبارة ابن سينا "إن جميع العوارض

النفسانية يتبعها أو يصحبها حركات الروح" أشار فيها إلى مشكلة شغلت علماء الفسيولوجيا وعلماء النفس المحدثين، وهي: هل الشعور بالانفعال والتغيرات الفسيولوجية المصاحبة له، يَحدثان معا في نفس الوقت، أم إن أحدهما يسبق الآخر؟ فقد ذهب كل من "كانون(Canno) " و"بارد " (Bard) في العصر الحديث إلى أن الشعور بالانفعال يحدث في نفس الوقت الذي يحدث فيه التغيرات الفسيولوجية والعضلية.

وقد أبدى ابن سينا رأيه في هذه المشكلة قبل أن تثار في العصر الحديث، وقال في الإجابة عليها باحتمالين: أحدهما هو أن الانفعال يحدث مصاحبا للتغيرات الفسيولوجية، وهو ما قال به كل من كانون وبارد؛ والثاني أن الانفعال يحدث أولا، ثم يتبعه التغيرات الفسيولوجية، فلا يقول به أحد من علماء الفسيولوجيا والنفس المحدثين.

وقد استفاد ابن سينا بما يحدث من تغير في سرعة وشدة النبض أثناء الانفعال في علاج شخص مصاب بحالة عشق شديد. وقد أراد ابن سينا أولا أن يعرف الفتاة التي يعشقها هذا الشخص حتى يمكن بعد ذلك أن يتخذ خطوات عملية في علاجه من عشقه. وقد ابتكر طريقة لتحقيق غرضه. فكان يضع إصبعه على نبض هذا الشخص، ويأمر أحد الرجال أن يذكر أسماء البيوت وساكنيها بجوار بيت الشاب. وكان يلاحظ ما يحدث من تغيرات في سرعة وشدة النبض عندما سمع هذه الأسماء، واستطاع بهذه الطريقة أن يصل إلى معرفة الفتاة التي يعشقها هذا الشخص.

وقد صنف ابن سينا "حالة العشق" السابقة مع أمراض عقلية والسبات والأرق والنسيان، وذكر أن من أعراض العشق عدم انتظام النبض وأكد على

أنه "أصبح من الممكن التوصل إلى معرفة المعشوق إذا أصرّ أحد العاشقَين على عدم الكشف عنه، وهذا الكشف هو إحدى طرق العلاج". ويؤكد ابن سينا على جدوى هذه الطريقة التجريبية التي كررها كثيرا وحققت نجاحا حين يقول: "استعملتُ هذه الطريقة مرارا وتكرارا، واكتشفتُ بذلك اسم المعشوق، عند ذكر أسماء المدن والشوارع والصفة في الوقت الذي يجس فيه النبض، فإن التغير يدل على العلاقة بين المكان والصفة والمعشوق. وبذلك يمكن معرفة جملة أوصافه"، ويمضي ابن سينا قائلا: "جرّبنا ذلك بأنفسنا وتوصلنا لمعرفة معلومات مفيدة".

ومن هنا يؤكد الدكتور محمد عثمان نجاتي على أن ابن سينا قد سبق المحللين النفسانيين وعلماء النفس في العصر الحديث في الاستعانة بالتغيرات الفسيولوجية التي تطرأ على الإنسان لمعرفة ما يصيبه من اضطرابات انفعالية. وقد استخدم بعض المحللين النفسانيين الطريقة التي استخدمها ابن سينا وهي النطق بكلمات معينة، وملاحظة ما تحدثه هذه الكلمات من اضطراب انفعالي في الفرد، والاستدلال من ذلك على المشكلة النفسانية التي يعاني منها الفرد.

وفضلا عن ذلك فإن ابن سينا بطريقته -الطريقة التي قاس بها التغيرات التي تحدث في سرعة النبض- قد سبق علماء الفسيولوجيا، الذين يستعينون الآن بأجهزة دقيقة الصنع لقياس التغيرات الفسيولوجية المصاحبة للاضطراب الانفعالي، وهي أجهزة حسّاسة دقيقة لقياس مقاومة الجلد للتيارات الكهربية الضعيفة التي تحدث أثناء الانفعال (استجابة الجلد الجلفانية (Galvanic Skim response = ويطلق عليها "أجهزة كشف

الكــذب" بســبب كثــرة اســتخدامها فــي التحقيقــات الجنائيــة. وقد قام ابن سينا أيضا بعلاج بعض حالات الاضطرابات العقلية، وذكر في كتابه القانون بعض حالات المرض العقلي التي عالجها، يمكن تتبعها —في كتابـه القـانون- لمـن يريـد تعمـق أمثـال هـذه الحـالات الإكلينيكيـة. والمهـم فـي كـل هـذه المعالجـات عنـد ابـن سـينا والتـي سبق بهـا العلمـاء المحدثين، في قوله دائما: "جرّبنـا ذلـك بأنفسـنا"، إذ يحـتكم ابـن سـينا إلـى التجربة لتقدير صحة فكرةٍ من خطئها، كما يخبرنا أبو عبيد الجوزجاني عنه، وكما يقرّر ابن سينا —ونتيجة للملاحظات السريرية- حين يقول: "وتعهـدتُ المرضـى فـانفتح علـيّ مـن أبـواب المعالجـات المقتبسـة مـن التجربـة مـا لا يوصف".

وتعتبر معالجة ابن سينا أو اكتشافه حالة العشق الشديد السـابقة نوعـا مـن تحقيق الفرض العلمي، وذلك في قوله: "وتكون اليد على نبضـه إذا اختلـف بذلك اختلافا عظيما وصـار شـبه المنقطـع ثـم عـاود. وجربـتُ ذلـك مـرارا، علمت أنه اسم المعشوق". فالتجربة هنا للتحقق من صحة الفروض التي كان يفترضها ابن سينا من تغير حالة النـبض فـي حالـة المـريض بالعشـق. أي إنـه كان يجري التجربة أكثر من مرة، فإذا توفّرت نفـس الأعـراض جـزم بالعلـة لصحة التشخيص.

ومن هنا يتبين لنا كيف جمع ابن سينا بين نظرة العـالم الطبيعـي المـدقق، ورؤية الفيلسوف الشاملة والعميقة، فكان منهجه العلمـي يسـتند إلـى دعـائم فلسفية تشترك في تكوينه كلٌّ من النظرة العقلية المنطقيـة، والرؤيـة الحسـية التجريبية؛ تشكل عنـد جمعهمـا وتأليفهمـا معلمَـين رئيسـيَين لمنهجـه وهمـا

المعلم الاستقرائي التجريبي بجميع أبعاده، والمعلم الاستنباطي العقلي بكل ارتساماته)[١].

اذن فالعقل الفلسفي لابن سينا ليس عقلا مجردا ولا باطنيا غنوصيا بل هو عقل مشائي عاش عمق معاني الدين والعقيدة والتجارب العلمية ومن خلال التجربة الدينية وقراءة تجارب الاخرين ثم الاطلاع الدقيق على الفلسفة الافلاطونية خصوصا نظرية الفيض . وصلا الى الاستقراءات العلمية والتجريبية هكذا اكتمل العقل السينوي ليطرح رؤياه للدين والكون والحياة والانسان .

فلسفة عقلانية ببعد شمولي فهو وان مارس الفلسفة في علوم وتفراعات شتى الا انه انطلق فيها من بعد مشائي برهاني وكان شديد التوصية في دراسة البرهان في المنطق وحين يتطرق للمنطق يذكر انه يقول : ان لم يستطع الدارس دراسة المنطق كله فعليه بالبرهان . فمع كل توسعه ومصادر العقل والمعرفة عنده الا انه كان يستخدم الاسلوب المشائي والبرهاني في السير الاستدلال واثبات الدعوى .

ولا ضير من هنا ان يكون للباحث عدة مصادر يستقي منها معارفه ولكن المهم هو اساليب الاستدلال والمنهج الفلسفي في اثبات القضايا ولا يمكن هنا انكار مشائية ابن سينا وبرهانيته ومنهجه الاستدلالي في البحث .

---

١ – مقال في موقع حراء أ.د. بركات محمد مراد

الفصل الرابع

أبن رشد و الأرسطية الجديدة

اذا كانـت الافلاطونيـة المحدثـة هـي مجمـوع اراء افلاطـون ومـن امـن بمنهجه ايمانا بـبعض قواعـده خصوصـا فـي نظريـة المثـل والفـيض ونظرتـه للروح و العقل هذه القواعد التـي تطـورت وتلاقحـت الـى حـد مـا مـع اراء ارسطو وغيره. فان الارسطية الحديثة اتت على يد شارح ارسطو الاكبر ابـن رشد.

ابن رشد العقلاني الصلب الذي مال الى العقل اكثر من المعتزلـة و وسـع من حدوده ليعطيه ليس فقـط قـدرة التفلسـف والبرهنـة خـارج اطـار الـنص الديني بل حتى داخل النص ليمارس الاستدلال في الاجتهاد التـأويلي وفـق أقيسة المنطق الأرسطية.

ابن رشد ليس بدعا مما سار عليه اي فيلسوف ليكون ابن بيئته ومحيطه و ظروفه و مسار ثقافة و اقعه نسقه التـاريخي وكـل هـذه مكونـات تفكيـر اي فيلسوف ومفكر.

لا نتوسع بشرح هذا المبدا الذي سلطنا عليه الاضواء سابقا عدة مرات الا انا نذكر فقط ان ابن رشد هو ليس حالة خاصة او شاذة خـارج هـذا السـياق بل هو الاخر حلقة في سلسة لم تنتهي بعد ولـم ولـن تكتمـل حلقاتهـا لانهـا ممارسـة حريـة للنزعـة الانسـانية الاصيلة التـي لا يمكـن ان تتوقـف مـادام الانسان والتاريخ والحركة.

وهذا ليس تفسيرا ماديا للتاريخ يعتمد اسلوب الجبر المادي ولا ايمانا بـه بل هو نوع من التحليل الموضوعي لمسالة تـرابط الاجيـال وسلسـة تكامـل

الوعي عبر مسيرته الطويلة كما انه لا يحدد حركة الوعي في سياق التطور الزمني والطور التاريخي بل هو ايضا نظرة فاحصة الى جانب من اهم جوانب صناعة التاريخ من خلال هذا الوعي.

فالوعي بعناصر الحركة ومسار التاريخ ومناهج المعرفة وفهم اسرار الطبيعة هو قدرة فائقة لتسخير حتى حركة التاريخ لصالح الوعي في حالة ليست مجردة ولا مثالية ولا كتعالية على التاريخ ايضا بل بحراك جدلي يتكامل بين عناصر حركة التاريخ والوعي بها هي عملية تبادلية يتكامل الوعي بما له من فهم عناصر التاريخ ويتحرك التاريخ وفق فهم العناصر وفعل ارادة الوعي فيه. من هنا تأتي اهمية العقول العبقرية التي صنعت شيء لافت في سياق التاريخ بل هناك عقول قادت انعاطفات نوعية في التاريخ بل طفرات. ولكن في النتيجة ابدا لا يمكن ان نتغافل او نهمل اهمية حركة التاريخ واطوار مراحله المتتالية ابدا.

ابن رشد هو الاخر اتى في ظرف خاص بعد تكامل حلقات الفلسفة وتنوع المدارس ونضج الرؤى والمدارس الفلسفية والكلامية والفقهية والنصية الخ ....

وفلسفته اتت في طور من تاريخ العقل الاسلامي بهذا البعد فهو استفاد من تجارب الفلاسفة وقراءاتهم منذ الكندي مرورا بالفارابي وابن سينا وما تخلل هذه المسيرة من اسماء جانبية وما تعرضوا اليه من ردود ونقود و تكميل وبناء ثم جدل العقل في الكلام الإسلامي خصوصا ما افرزته المدرسة المعتزلية حتى زمن ابن رشد.

ثم ان منطقة المغرب الاسلامي كانت تسير الى حد ما بشكل مختلف عن عموم المسار الفكري في العالم الإسلامي، و قبل ابن رشد خرجت عقول مهدتت لهذه الصراحة العقلانية عنده وجرئت من توجهه العقلاني الأرسطي.

واذا تناولنا مناولة المفكر العربي محمد عابد الجابري لابن رشد الذي حاول ان يجعله طفرة في تاريخ الفلسفة والعقل الاسلامي ببعد منفرد متميز خارج هذا السياق فهو الاخر يقع في النتيجة الى تفسير البعد التاريخي لمسار الفلسفة التي شكل ابن رشد حلقا فيها.

واذا راجعنا كتاباته المتنوعة خصوصا في تقديمه لكتاب (فصل المقال) الذي اشرف على كتابته بمدخل وتقديم تحليلي نراه يضطر لتفسير ابن رشد في سياقه التاريخي وعناصر تكون شخصيته ونمط تفكيره ليعود في النتيجة ليثبت انه اتى في منطقة وسياق تاريخي يشعرنا ان فلسفته بنت هذه الظروف والشروط.

كما انه هل يمكن الذهاب الى هذه العقلانية الحادة لابن رشد التي تصل لتسقط افهام العقل على النص الديني والظاهرة الدينية عموما كما هي محاولات البعض بدعوى الحداثة. ففي الوقت الذي تحاول المنهجيات الانسانية ان تقدم رؤية للدين بعيدة عن اسقاط الافهام والقوالب العقلية المؤدلجة مسبقا في منهجيات معدة بعيدا عن الفهم الموضوعي للنص والظاهرة هناك ايضا دعوات لعقلنة لا تنم عن موضوعية وفهم دقيق للدين.

ثانيا هذه العقلانية الحادة التي هي مرحلة من الفهم العقلي الذي يتم بناء اسسه على وفق القواعد المنطقية والفلسفية الارسطية كافية ومطلقة للفهم ام

هي الاخرى تحتاج تطوير ان لم نقل انها تطورت اصلا بل شهد انقلابات فكرية وتحولات كبيرة.

اشكالية فهم الدين، ثم اشكالية فهم جدلية الدين والعقل، و حدود العقل في فهم الاشياء بما هي هي، ايضا لم تحسم بعد، و لا تزال الافكار ولودة فيه منذ تأسيسها او قل تأسيس الدين وفلسفة العقل.

لا ننكر المحاولة العملاقة لابن رشد في هذا المجال، و لكن هذا لا يعني ان نذهب معه الى ابعد ما ذهب وننطلق اكثر، فكل فكر يحتاج مراجعة وقابل للاخذ والرد وحركة التفكير في حراك مستمر وتكامل حتى اقامة الحق المطلق الذي لن يتحقق بل هو مثال اعلى تسعى الى تحقيقه البشرية ببعد اسطوري من اجل الوصول الى السقف الاعلى من الحق والحقيقة و التكامل المعرفي الانساني.

فابن رشد اتى بسياق تاريخي بعد مخاضات عسيرة للعقل والفلسفة وظروف وبيئة وجدلية حادة بين الدين والعقل و حدود كل من الدين و العقل.

واضافة الى الجهد الفلسفي الكبير للكندي والفارابي وابن سينا بل حتى نقود الغزالي وغيرهم أتت كأرث كبير يشيد عليه فلسفته العقلانية.

ثم ان عصره شهد ولادة ابن باجة وصديقه المقرب ابن الطفيل لتعطيه بعدا اعمق لتوجهاته واذا اتينا الى هذين الفيلسوفين والعالمين نكتشف ملاحم تكوين العقل الرشدي.

ومن أهم تأليفات أبن باجة هي شروح أرسطو طاليس كان لكتاباته أثر عظيم على إبن رشد. و لفلسفة ابن باجّه قيمتان أساسيتان...

أولاهما أنه بنى الفلسفة العقلية على أسس الرياضيات والطبيعيات فنزع عن الفلسفة الإسلامية سيطرة الجدل، وخلع عليها لباس العلم وتجردت عنده من كل الوان النزعة الجدلية لتدخل مرحلتها العقلية الخالصة كما هو يدعي ذلك والبعض من الشارحين له والباحثين فهو اراد ان يقود محاولة تعرية المنهج الفلسفي عن النزعات الكلامية والنصية والصوفية لتكون عقلانية محضة مرتكنا في ذلك الى عقلانية ارسطو الحادة وتفسيراته والاراء.

وثانيتهما أنه أول فيلسوف في الإسلام فصل بين الدين والفلسفة في البحث، وانصرف إلى العقل ولهذا اتهم بالإلحاد والخروج عن تعاليم الدين ، فالمنهج الذي كان يتبناه في فهم الدين ثم البحث الفلسفي هو بحث تفكيكي يفكك بين ماهو ديني يعتمد النص في استدلاله وما هو فلسفي يعتمد البرهان العقلي في الوصول الى الحقيقة.

وقد لام أبو حامد الغزالي لميله إلى التصوف. وقال : (إن الإنسان يستطيع بلوغ السعادة عن طريق العلم والتفكير لا بإماتة الحواس وتجسيم الخيال، كما يفعل المتصوفون، وقد رأى أن الغزالي خدع نفسه، وخدع

الناس حين قال في كتابه (المنقذ من الضلال) إنه بالخلوة ينكشف العالم للإنسان) [1]

عمد ابن باجة إلى العودة بالفلسفة إلى أصولها الأرسطية خالصة كما هي في كتب أرسطو مبتعدا عن أفكار العرفان والأفلاطونية المحدثة. فكان بذلك أحد أفراد تيار تجديدي أندلسي حاول فصل الأفكار العرفانية التي اختلطت كثيرا بالفكر الإسلامي والذي بدأ بمشروع ابن حزم الذي عمد إلى تأسيس منهج العودة إلى الأصول واستبعاد القياس في الفقه واستأنف بعد ابن باجه بابن رشد الذي عمد إلى فصل نظام البيان الفقهي عن نظام البرهان الفلسف. بمصطلح آخر فصل الدين عن الفلسفة كأنظمة استنتاجية وربطهما عن طريق الغايات والأهداف .

١ - أصل أبن باجة

أما آثاره الفلسفية فلم يبقَ منها غير كتاب واحد هو (حي بن يقظان)، وإن كان عبد الواحد المراكشي يذكر أن له رسالة في النفس رآها بخطّه، بيد أن هذه الرسالة فُقدت، ثم أن جوتييه يشكك في رواية المراكشي زاعماً أنه اختلط عليه الأمر بين رسالة حي بن يقظان وبين ما ادّعى أنه رسالة في النفس وهي في الحقيقة حي بن يقظان، لكن المراكشي ذكر حي بن يقظان فقال: ((فمن رسائله، رسالة سمّاها رسالة حي بن يقظان غرضه فيها بيان مبدأ النوع الإنساني على مذهبهم، وهي رسالة لطيفة الجرم كبيرة الفائدة في ذلك الفن)). ثم إن المراكشي ربما رأى الرسالة ((في النفس)) التي بخط المؤلف لدى ابنه الذي كان يعرفه معرفة جيدة، ولابد أن يكون ابنه يحيى هذا هو الذي دلّه على هذه الرسالة، ولا يمكن أن يخطئ الابن فلا يميزها من رسالة (حي بن يقظان) .

صبّ ابن طفيل في هذه القصة آراءه القائلة بعدم التعارض بين العقل والشريعة أو بين الفلسفة والدين في قالب روائي قصصي. وتمثل القصة العقل الإنساني الذي يغمره نور العالم العلوي، فيصل إلى حقائق الكون والوجود بالفطرة والتأمل بعد أن تلقاها الإنسان عن طريق النبوة تؤكد قصة حي بن يقظان على أهمية التجربة الذاتية في الخبرة الفكرية والدينية. وقد تركت آثارها على كثير من الجامعات والمفكرين وتُرجمت إلى اللاتينية واللغات الأوروبية الحديثة. في قصة حيّ بن يقظان جوانب من النضج القصصي، وإن كان قالب القصة ليس سوى إطار لصب الآراء الفلسفية

والصوفية في النص. وقد قدّر كثير من النقاد هذا الجهد القصصي لابن طفيل فعدوا حيٍّ بن يقظان أفضل قصة عرفتها العصور الوسطى جميعًا.

فالقصة كانت تعتمد المنهج الاستدلالي والتامل في الوصول الى الحقيقة وامكانية الوصول الى المعرفة وهدفية الدين من خلال التامل العقلي والتجرد النفسي والانفتاح القلبي وهي من الافكار التي اثرت الى حد كبير كما تصف المصادر في عقلية الفيلسوف الانكليزي جون لوك من خلال ما فيها من السير في طريق التجربة والدقة في الملاحظة من اجل الوصول الى الحقيقة وقد عرف لوك هذا بمنهجه الفلسفي الذي يقوم على التجربة والحواس . وقد استفاد من رواية ابن الطفيل التي هي بالاساس من ابدعات ابن سينا كما تصف الكثير من المصادر ولكن ابن الطفيل طورها كثيرا وصبها في قالبها الخاص حسب ما يؤمن به من افكار وتفسيرات للفلسفة والدين والعقل وطرق الوصول الى الحقيقة . استفاد جون لوك من هذه الرواية هو كيف ان الانسان يولد صفحة بيضاء خاليا من اي معرفة وكتب في ذلك رسالة هذه الرسالة التي يذهب بها الى نفسي وجود اي معارف فطرية للانسان قبل الملاحظة والحس متوافقا مع ابن الطفيل في روايته هذه.

اذن فان قوام فلسفة ابن الطفيل برزت من خلال هذه الرواية التي كانت تميل الى تاسيس المعرفة والوصول الى الحقيقة والمبدا الالهي عن طريق التفكير والاستدلال والتامل من خلال الحواس والدقة والملاحظة مما تعطي هذه الرواية حالة من الفصل بين الدين والعقل وانه يمكن للانسان ان يصل الى الغايات الدينية من خلال العقل عبر التجربة ومسائلة العقل للحواس.

هكذا ولدت عقلانية ابن رشد التي كانت حادة وفق كل هذه العناصر والتحديدات ثم اسغراقه في فلسفة ارسطو العقلانية اصلا والتي لم يضف اليها شيء ومن هنا يذهب البعض من الباحثين انه مفكر شارح منه اقرب الى فيلسوف.

فذا كان الفلاسفة قبله صنعوا شي بعد محاولتهم الاستدلال على حقائق وردت من خارج الفلسفة بمنهج الفلسفة كالكندي والفاربي وابن سينا للتوسع مسائل الفلسفة اليونانية تلاقحا مع هذه الخارجيات التي تقولبت ضمن منظومة الفلسفة في دائرة الاسلام او عند فلاسفة الاسلام فان الكندي بقى وفيا للفلسفة اليونان بل الارسطية منها خصوصا.

فهو قاد عملية تفكيك عميقة للفلسفة وكشف الوجه الناصع لارسطو بعد تشوش الرؤية الفلسفية الى زمنه الممتزجة بين الاراء سواء بين فلسفة اليونان او حتى تاثرا بالاراء التي ولدت اسلاميا وفق الخلفيات المتنوعة للفلاسفة والشراح والمترجمين.

فان كان هناك من ملاحظات اوردت على فلسفة ابن رشد اوردنا البعض منها هنا ولكن لا يمكن انكار اهمية العقلانية الرشدية التي كان يمكن ان تقود عملية عقلنة للكثير من المسائل التي يحييها العقل ان عملية تثوير العقل في الكثير من جوانب الدين والحياة والفهم لهما وللكون ايضا هي مسالة مركزية.

العقلانية الارسطية التي تعتمد الحس والتجربة كاساس للمعرفة البشرية هي الارضية الصالحة لقيام نهضة حقيقية لكل حضارة هذا ما وجدناه قبلا في الحضارة اليونانية وبدايات القرون السلامية وصولا حتى النهضة في

الغرب التي كانت من اهم عناصرها هل الارسطية التي نقلها ابن رشد لتكزن الرشدية حركة دافعة للعصر الانوار والتحديث في القنرين الثالث والرابع واستمرت حتى تم انتاج فلسفة حديثة طوت الفلسفات الاخرى في بدايات القرن السابع عشر في الغرب.

اذن اهم ملامح فلسفة ابن رشد هي العقلانية الحادة التي استفادها بشكل كبير من ارسطو مما اثار ابن رشد لبناء ارسطية جديدة او محدثة تقوم على نقد السائد الفلسفي كما فعل في كتابه (تهافت التهافت) الذي رد فيه بشكل عميق على (تهافت الفلاسفة) للغزالي الذي كاد ان يقتل الفلسفة وينهيها اسلاميا او من خلال نقده لاسلوب الفلاسفة والمتكلمين متعزلة واشاعرة وماتردية ليؤسس فلسفته وفق اراء ارسطو.

فالرجل ان لم يكن الا شارحا في الفلسفة الا انه في عملية البحث بين العقل والشرع كما في كتابه (فصل المقال) كان مبدعا مهما اختلفت الاراء في مؤديات بحثه خصوصا في تاويل النصوص وفق اقيسة المنهج الارسطي. والذي يميل اليه البعض من الباحثين منهم الدكتور الجابري ويعتبره هو بداية تحديث وهو الفيلسوف الوحيد الذي استخدم العقل في الداخل الديني ليقود عملية عقلنة داخليا الى ان هذا تم نقده بشكل كبير من الباحثين الاخرين .

ما بين تقليديين بسبب تمسكهم المنهجي بالنص والمحدثين الذين يرون عدم جدوى الاقيسة هذه رافضيا ادلجة النص واذا كان من ضرورة لاستخدام منهجيات انسانية في فهم النص فلابد ان لا تكون عملية اسقاط معنى وفرضه على النص من الخارج فالنص له روحه وعالمه ووجوده

المستقل فاذا كان هناك لابد من منهجيات لفهم وتفسير وتاويل النص فلابد عليها ان تنساق الى عالم النص ومعانيه لا ان تفرض عليه معنى من الخارج.

منهجية أبن رشد في فصل المقال

يعتمد أبن رشد هنا المنهج الإستدلال جمعاً بين بعدين فيه...

البعد الأول: والذي هو موجود اصلا في شخصية ابن رشد الفقيه المالكي والذي الف كتاب في الفقه المقارن بين مذاهب اهل السنة والجماعة الاربع كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) هو كتاب فقهي يحتوي على الفقه المقارن وقد ألفه كفيلسوف مالكي ، ويُعتبر من أفضل الكتب التي اشتملت على بيان أسباب الاختلاف بين العلماء في كل مسألة الذي يقول في مقدمته: (فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المسائل المنطوق بها في الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن فشا التقليد).

والبعد الثاني: هو البعد الفلسفي وهو الشارح الكبير والفيلسوف العقلي الارسطي الذي تكلمنا عن فلسفته ومنهجه في التعاطي مع مسائل الفلسفة على اساس العقل.

واول مسالة تطرق اليها في اهم كتبه التي كانت من ابداعاته الفكرية والتي كانت من اهم اسباب شهرته خصوصا في القراءة الدينية الحديثة هي

مسالة الحكم الشرعي اتجاه الفلسفة والموقف الديني منها . مبتدءا بالسؤال (هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ام محظور الخ ...؟؟) [١]

ثم يشرع في الجواب نعم انه مما امرت به الشريعة والدليل انه ان معرفة العالم وصناع الله ضرورة من حيث ان هذه الصنائع والموجودات من اثار الله وكلما كانت هناك معرفة ادق بالصنائع والموجودات والاثار كانت المعرفة بالصانع ادق وقد اورد ايات من القران كادلة منها (فاعبروا يا اولي الاباب) و (أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء) وغيرها من ايات التي تدعم رايه في هذا الاستدلال.

و على أن الفلسفة ليست إلا حكمة ونظرا إلى الموجودات، وبالتالي معرفتنا بمن أوجدها وهو الله تعالى. مما يؤكد انه لا تعارض بين الفلسفة والشريعة ، وكلاهما يعتبر سبيلا للتعرف على الخالق الذي حث على وجوب استعمال النظر العقلي أو البرهان كما سبق الذكر.

كذلك أكد على أن القياس العقلي الذي يثبت صدق نتائجه معتمدا على مقدمات صادقة أو مسلم بها كأنها صادقة ،على أنه ليس بدعة فقط لأنه لم يكن في صدر الإسلام، فالقياس الفقهي كذلك لم يكن في تلك الحقبة ، و إذا وجب استعماله فهذا يعني أنه علينا الاستعانة ممن سبقنا إليه سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، ونأخذ منه ما هو صواب ونترك ما هو مخالف له،مما يتبين أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ،و من منع هذا فإنه منع معرفة الله تعالى.وذلك غاية البعد والجهل.

١ - فصال المقال ص٨٥

ثم يستدل على اهمية ان يدخل المنهج العقلي الفسلفي والاستدلال المنطقي في الشريعة والاستنباط الفقهي من حيث انه منهج اثبت جدواه في عملية البرهنة والاستدلال واستكشاف الحقيقة واصابة الحق .

القسم الثاني: علوم القدماء وضرورة الاستفادة منها

من خلال تعريف الاعتبار بأنه قياس، يلج ابن رشد إلى مناقشة قضية أساسية وهي علوم المتقدمين، وبذلك يكون قد حطّ قدمه على مدخل علومهم المتمثل في آلة الفلسفة وهي المنطق، لكونه يدرس القياس وأنواعه ومستوياته، وأيها أكثر برهانية ويقينية من غيرها.

وهنا نجد أنفسنا أمام ثنائية تحتاج إلى رابطة والمتمثلة في القياس وآلة العلم عند الأقدمين، حيث يسعى ابن رشد للربط بينهما من خلال مجموعة من الأفكار الناظمة (التي هي استدلالات) على وجوب الصلة .

ثم ينطلق في الاستدلال على اهمية علوم الاولين من خلال هذا البعد الترابطي الهام ما بين الشرع وضرورة العقل .

ثم يدخل في مسالة تقف على عنوان ان الحق لا يضاد الحق فالحق الذي يتوصل اليه العقل لا يمكن ان يضاد الحق الشرعي فالحق من حيث المستهدف هو واحد فهدفية الشرع من اصابة الحق هي عينها المستهدفة في العقل فاذا ما اكتشف العقل من خلال البرهان الحق فهذا مما لا يضاد حق الدين.

ومن خلال هذه المسالة يدخل على اهمية التاويل اي تاويل النص الديني وفق العقل البرهاني الذي يعتبره وفق قياس البرهان قاطع ولا يمكن

ان يحصل تنافي فتاويل النص وفق مرادات العقل واقيسته البرهانية هو ضرورة بل امر مقطوع به .

وان هذا التاويل لا ينافي السياق اللفظي العربي الذي يتفهم المجازية والرموز وعلاقات اللفظ بالمعنى على نوع من الترابط المتنوع في اللغة فيقول : (ومعنى التاويل هو اخراج دلالة اللفظ من دلالة الحقيقة الى الدلالة المجازية من غير ان يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشي بشبيهه او بسببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك من الاشياء التي عددت في تعريف اصناف الكلام المجازي)[١]

فبعد استخدام الية العقل في التاويل يعتبر ذلك انه لا ينافي آليات اللغة المتبعة في فهم الألفاظ واستخراج المعاني.

ثم يدخل في مدخل الى ان القران اتى بظاهره من اجل مخاطبة الناس وفق مستواهم او عقولها المتنوعة والمتفاوتة، و كان الخطاب وفق المالوف العام العرفي للناس. لهذا وردت الرموز في الايات وعلى الخاصة من اهل الحظ الفلسفي ان يأولوا هذه الرموز وفق قواعد البرهان و اليات التفكير المنطقي والاقيسة. ليسمي الفلاسفة هنا حسب تعبير القران بالراسخين بالعلم (و ما يعلم تاويله الا الله والرسخون في العلم) اما من تأول القران وفق الكلام وغيره فهم يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء التاويل على غير ما يراد له (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ).

١ – فصل المقال ص ٩٧.

ومن كل هذا العرض المتناسب مع روح بحثنا نستشف العقل عند ابن رشد. فهو عقل حاد و يعتبر البرهان الارسطي والية المنطق في الاقيسة هي طرق قطعية لاثبات الحق والوصول الى الحقيقة. و بالتالي اذن العقل هو المصدر المحوري في المعرفة البشرية.

الباب الخامس

الفصل الأول

مدرسة الحكمة المتعالية

صحيح أن مدرسة الحكمة المتعالية هي مدرسة تأسس على وفق أراء الفيلسوف المسلم الكبير صدر الدين الشيرازي الملقب ب(صدر المتألهين) ألا أنها مزيج متجانس من مجموع مناهج وآراء ومدارس كما سنبين فيما بعد سيرا مع منهجنا التأريخي في تفسير المدارس و مكونات نشوئها و تطورها على مسرح الفكر.

ذكرت سابقا كيفية نشوء الفلسفة ونزعة التفكير الفلسفي والعقلاني بشكل عام في التاريخ الإسلامي، وكيف أن الفلسفة والتفكير العقلي أثرا وتأثرا في الواقع الإسلامي، مما أنتج هذا على يد كبر الفلاسفة والمفكرين المسلمين منهج فلسفي له معالمه ومنهجيته الخاصة، و تفرعات مسائل وتوليفات ضمن مسار خطه الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم دراسة ونقد ومعالجة وصولا حتى صدر المتألهين الذي حاول أن يجمع كل هذا التشعب وإحتواء كل تطورات المنُتج الفكري الضخم هذا في مدرسة واحدة. هذا ما سنتطرق إليه بعد البدئ في مقدمات ضرورية كي تكون دراستنا لهذه المدرسة أكثر دقة و موضوعية و عمق.

ثم لابد من طرح أسماء لامعة في مرحلة ما بعد الرشدية في الفلسفة والفكر بشكل عام، بما لهذه الأسماء من تأثير واضح في عقلية صدر المتألهين كما سنبين ذلك في الصفحات الآتية.

فبعد ابن رشد و المخاضات التي و لدت فيها فلسفته، وسط ركام التحطيم للفلسفة على يد الاشاعرة والغزالي خصوصا، ثم ضعف المعتزلة

وتراجع منهجهم العقلاني في الفكر العام آنذاك كوجود مدرسي ومنهجي في واقع الحركة الفكرية في العالم الاسلامي، وصعود نجم الاشاعرة بعزل المعتزلة كما حصل في زمن المتوكل ثم اعتماد مذهب الاشاعرة كمذهب الدولة الرسمي في زمن القادر، الذي بدوره عمد على معاقبة المعتزلة ومن يقوم بالدعوة لافكارهم، ثم عزل الشيعة من المشهد تماما. هكذا ولدت محاولة الفلسفة الرشدية في وسط كل هذا الحشد الضاد والمعارض لمؤديات المنهجية الرشدية.

ثم كانت مرحلة ما بعد ابن رشد مرحلة القطيعة مع الفلسفة والتوجه نحو ممارسة العقل بشكل كلامي او اصولي ميلا اكثر الى النص بدعم فتوائي من قبل مدارس الحديث وحركة السنة وتكفير الفلاسفة ونقد الفلسفة بدعوى عدم وجودها في التراث الاسلامي القائمة على مصدري الكتاب والسنة.

ومنذ القرن السادس حتى القرن العاشر كانت هناك قطيعة مع الفلسفة او انقطاع عنها، و ان كانت هناك محاولات تقود عملية تواصل جانبية، الا انها لم تكن على مستوى كبير من التفلسف والظهور الإصطلاحي والمنهجي لها. مثل فخر الدين الرازي الذي لم يكن فيلسوفا بمعنى الكلمة، حيث أن الكلام الاشعري هو النمط السائد في تفكيره. صحيح انه مما يحسب له موقفه التفكيكي بين العلوم والمعارف ليعطي، للعقل ميدانه ومصدريته وهو الداعي الى فصل العلوم.

هذا الموقف التقليدي الذي تبناه الفارابي واستمر بنسب حسب كل مدرسة وفلسفة الا انه كان منهجا بارزا كدعوى الرازي الفيلسوف

التفكيفي، بمعنى تفكيك مصادر الفكر، والتعامل معها كمناهج متنوعة وليس بنمط منهجي واحد، ان صح ان نطلق عليه هذا الوصف.

فالرازي عرف بفلسفته النقدية وحاول إعادة صياغة المناهج والمصادر بشكل أكثر تفصيل وتأصيل، و لكن هذا الطابع النقدي للرازي لم يدعه يؤسس مدرسة واضحة ومعالم فلسفة لها كيان واضح المعالم و الاسس، و هو المتكلم الاشعري والمفسر الكبير الذي كان اميل الى النص وعلومه وتفسيره.

ألا أنه لا يمكن أن تضعه في خانة المسار الفلسفي بمعناه الإصطلاحي، بما له من إهتمام فكري معين يقوم على النص، وإنتاجه الفكري له منهج خاص، لا يتعاطى مع الفلسفة ضمن إطار مسارها الطبيعي ومنهجها الخاص، بل يمتلك رؤية شمولية للفكر ليحاول أن يضع فكرته في مجالها الطبيعي.

ففي زمنه وبعد إختلاط المناهج والمسائل بين مصادر المعرفة كالفلسفة والدين واللغة وما أفرزته مدارس الكلام وغيرها من مناهج خاصة ورؤى ومسائل متنوعة تداخلت بشكل كبير في الفكر العام، في حالة من التلاقح الطبيعي في حركة الإجتهاد، مما ولدت ضرورة ملحة في توجه تفكيكي وفق حدود هذه الضرورة لتمييز المناهج وإرجاع المسائل إلى أصولها.

وقد كانت حركة التفكيك الرازية من هذا الجانب.

ثم المحقق نصير الدين الطوسي

الذي كان اميل الى فلسفة ابن سينا ولكنه ايضا كان ميالا الى الكلام. و تعتبر أفكاره في العقيدة طفرة في علم الكلام، فكتابه تجريد الاعتقاد كان كتابا كلاميا بمنهجية فلسفية.

هذا الكتاب القيم الذي لم يفقد قيمته في الكلام و الفلسفة عبر منهجيته العبقرية الى الان، و لا يزال يُدرس في بعض الحواضر العلمية خصوصا في ايران والعراق. كما انه من الكتب التي تم الاهتمام بها اسلاميا، اي كان كتابا عابرا للمذاهب، فقد تم شرحه والتعليق عليه من قبل الكثير من المهتمين في الفلسفة والكلام والفكر العقلاني.

الطوسي الفيلسوف والعالم الفلكي والمنطقي المتبحر والمتكلم الذي يصفه ابن خلدون من اعاظم علماء الفرس. ولكنه ايضا لم ينتج مدرسة فلسفية واضحة وبقى في دائرة فلسفة ابن سينا كما لم يعرف له منتج فلسفي واضح ويقال ان جنكيز جان المغولي الذي احتل بغداد في عصره قد عمد الى حرق الكتب وتدمير التراث الاسلامي وكان البعض من كتب الطوسي ضحية هذا الغزو الهمجي من ابرز معالم مدرسة الطوسي انه كان مشائي واضح يميل الى البرهان واهتم بالمنطق الى حد كبير وله كتاب نجريد المنطق .

شيخ الإشراق السهروردي

شيخ الإشراق ومعلم فلسفة الإشراق والحكمة الإشراقية، الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين من أهل فارس، و هو أيضاً يرجع إلى الأول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنُسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية و لمعانها و فيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها، و كان اعتمادهم في الحكمة على الذوق و الكشف بمعية العقل والبرهان، و كذا كان قدماء يونان، خلا أرسطو و شيعته، فإن اعتمادهم كان على البحث و البرهان لاغير.

فلسفة الاشراق التي كانت منطلقا جديدا في الفلسفة فهي و ان كانت تستلهم وجودها من افلاطون الى ان السهرودي هو من ابرزها بهذا السبك والمنهجية لتكون مدرسة متكامله لها اسس وقواعد ثم فروع حسب هذه الانطلاقات.

فافلاطون لم تعرف عنه هذه المنهجية ولم ترد عنده التسمية ولا في كتبه كما يقول الشهيد مطهري ليثبت ان السهرودي يستحق ان نطلق عليه مؤسس هذه المدرسة التي كانت تتمتع بمنهجية متكاملة من حيث اعطائها نظرة متكاملة في تفسير الكون والدين والحياة والانسان .

ولم تكن حكمة الاشراق تركن العقل إلى جانب لصالح الكشف كما يذهب الكثير بل هي كانت تعتمد العقل والاستدلال البرهاني الى جانب طريق الكشف.

و السهروردي يميّز بين نوعين من الحكمة :

الحكمة البحثية : و هي تعتمد على التحليل و التركيب و الاستدلال البرهاني ، و هي حكمة الفلاسفة .

الحكمة الذوقية : و هي ثمرة مجاهدات روحية ، و يحياها الإنسان لكنه لايستطيع التعبير عنها ، و هي حكمة الإشراقيين .

لايرى السهروردي تعارضاً بين الحكمتين، فالإشراقي الحقيقي هو الذي يتقن الحكمة البحثية ، و ينفذ في الوقت نفسه إلى أسرار الحكمة الذوقية. و يرى السهروردي أن الفكر الإنساني غير قادر وحده على امتلاك المعرفة التامة، و لابد أن يستعين بالتجربة الداخلية و الذوق الباطني ، كما أن الاختبار الروحي لايزدهر، و يثمر إلا إذا تأسس على العلم و الفلسفة. إن رؤية السهروردي هذه جعلته موسوعي النزعة ، لايقنع بكتاب ، و لايقتصر على شيخ ، و لايتقيد بفلسفة، و قد جمع بين حكمة الفرس واليونان وك هنة مصر و براهمة الهند، و آخى بين أفلاطون و زردشت و بين فيثاغورس و هرمس.

(فان شيخ الاشراق يصرح باهمية دور الاستدلال العقلي في المنهج الذي يتبعه للوصول الى الغاية المطلوبة فلهذا يقول ((انه لبا يمكن فهم حقيقة الحكمة الاشراقية ما لم يكن الحكيم ماهرا في العلوم البحثية والمناهج الاستدلالية البرهانية والشاهد على ذلك انه ينصح بمطالعة كتاب ((التلويحات)) ثم المشارع والمطارحات قبل الوقوف على كتابه الاساسي الذي بين فيه اصول مذهبه الفلسفي وهو حكيم الاشراق الذي يعبر عنه صدر الدين الشيرازي بانه قرة عيون اصحاب المعارف والاذواق يقول في

كتاب ((المطارحات)) : ((ومن لم يتمهر في العلوم البحثية فلا سبيل له الى كتابي الموسوم ((حكمة الاشراق)) وهذا الكتاب ينبغي ان يقرا يقبله وبعد تحقيق المختصر الموسوم ((التلويحات)) وهذه العبارة خير دليل على ان الحكمة الاشراقية لا تخالف الفلسفة المشائية في اعطاء العقل والستدلال البرهاني موقعه الخاص) ([1]).

اذن يبقى للبرهان العقلي والسير المشائي وجوده في الفلسفة الاشراقية ليكون الكشف معين للعقل في بحثه للوصول الى المعرفة التامة وما الكشف هنا الا سيرا اخرا ينبع من تصفية الروح وتخليصها لادراك المعاني بشكل اكثر حضور وتفهم فهي مرتبة عالية من التعقل والكشف عن الحقيقة وتحصيل المعرفة.

هنا الكشف لا ينافي العقل واذا ما حصل تنافي فلابد ان يتك طرحه بشكل عقلاني منسجم مع السير البرهاني والتفسير الاستدلالي المنطقي خصوصا ان العقل عند السهروردي مرتبة عالية للنفس والعقل الاول مرتبة مستهدفة التحصيل في حكمة الاشراق وهنا يكون العقل الانساني من اهم طرق الوصول لهذا العقل الكلي الكمالي الذي هو من اهم المطلوبات للاشراقي.

١ – شرح كتاب الاسفار الاربعة السيد كمال الحيدري ص ٨٢

الذي ايضا كان يدور في فلك فلسفة ابن سينا لكن ما ميز فلسفته هو تبنيه المدرسة المشرقية التي كانت متاثرة بالحركات النبوية والصوفية والاشراقية وهي عكس مدرسة الغرب التي كانت مشائية وتقف على اراء المشاء ثم بنى فلسفته على اساس من هذا التزاوج اي العقل المتاثر بالبعد الاشراقي والنصي.

لقد علم نفسه الفلسفة اليمانية او حكمة الأنبياء كما يصفونها في مقابل الفلسفة اليونانية التي تعتمد بشكل أساسي على العقل. الحكمة اليمانية هي الحكمة التي أرسلها الله للأنبياء عن طريق الوحي والاشراق والتي وصلت الى البشر. اليمن تمثل الجزء الأيمن او المشرق وهو الوادي الذي سمع منه موسى عليه السلام كلام الله سبحانه . من هذا المنطلق يعتبر المشرق هو منشاء الانوار الاهية ونقطة مقابل المغرب الذي يعتبر مركز الفلسفة المشائية. لقد امتاز الميرداماد بخصيصتين عن سائر علماء عصره وهما: أولا كيفية تنظيم وتنسيق رسالاته وابتكاره لنظرية الحدوث الدهري والتي كانت محور آثاره واهتمامه. النظم والنسق التي امتازت بها آثاره مثلا القبسات والتقديسات والتي كانت تختلف بشكل كلي عن كتب الفلسفة الإسلامية التي بدأت في بداية المنطق ومن ثم الطبيعيات والرياضيات والالهيات. ولو اطلعنا كمثال على عشرة فصول من كتاب القبسات لوجدنا شرح وافي للحدوث، تقسيمات الحدوث، الاستشهاد بالقران والحديث، الكيفية، الزمان، نقد المنطق، القدرة وإرادة الحق، جوهر العقل، مراتب الوجود

والقضاء والقدر حيث كانت من اختصاصه. الخصيصة الثانية التي امتاز بها الميرداماد كانت مرتبطة بتصوره للزمان. حيث السؤال كان هل ان العالم حديث ام قديم والذي محل نقاش الفلاسفة والمتكلمين في العالم الإسلامي والمسيحي وفي اليونان. الميرداماد لقد حلل الحدوث الى ثلاث اقاسم، الزمان والدهر والسرمد حيث الدهر والسرمد يمثلان القدم ومن خلالها وجد الحل. الذات الاهية او الجوهر الإلهي هي خلف كل التمايز والوجود ومنشاء أسماء الله. هذان الصفتان مفصولات عن ذات الله وفي نفس الوقت مندمجات معا. هذه الرابطة القوية بين الذات والصفات والتي لا تقبل التغيير ابدا كان الميرداماد يسميها بالسرمد. السرمد قديمة في المعنى وخلف كل المخلوقات والحوادث. الأسماء والصفات ومن المؤكد هي نفسها الصور النوعية والتي تعتبر منشاء عالم التغيير، المثل الافلاطونية او باصطلاح الاشراقيون تعرف برب النوع. العلاقة بين الصور النوعية وعالم التغيير مثل انعكاس القمر في النهر الجاري حيث صورة القمر تبقى ثابته اما المادة التي انعكس عليها ضوء القمر تكون في حالة الحركة. الميرداماد يسمي هذه العلاقة بين الثابت والمتغير بالدهر. والعلاقة بين المتغير والمتغير الاخر أطلق عليها الزمان. مادام هذا العالم يحدث بواسطة رب النوع او المثل، لذلك ان حدوثه يعتبر دهري وليس زماني .

وكان يتعاطى مع العقل على هذا الاساس او قل المزيج بين الحكمة اليمانية والمشرقية اي العقل المشائي المستقل والعقل التاثر بالنص والاشراق هذه الفلسفة التي كانت هي الفلسفة الرائجة بع ابن رشد . ما بين علم الكلام الاشعري والعدلية معتزلة وشيعة كان الشيعة الابرز فيها بعض تراجع المعتزلة

كثيرا والتيار الفلسفي الاشراقي الذي كان الماماد والسهروردي من ابرز فحوله.

هكذا ولدت فلسفة صدر الدين الشيرازي، ومن هنا لابد ان نركز في تحليلنا للبعد التاريخي الذي انبثقت منه فلسفة الشيرازي، من خلال نمطين في التفكير. لنسجل هنا اي في فلسة الشيرازي، اختلافا عن الهاجس العام الذي كان يحيط العقل الاسلامي والفلسفة في تكوين نظرة شاملة في الفلسفة و الفكر الديني العقلانية، هذه النظرة التي لم تكن بالضرورة نظرة توليف وتلفيق، بقدر ما هي جدلية حية بين الدين من جانب و بين الفلسفة و العقل من جانب آخر نضجت في الرؤية الفلسفية. كانت هناك محاولات كثيرة في طرحها بقالب مشروع و معقول.

فمنذ الفارابي كان هاجس هذا الجدل وهم التوليف المشروع المعقول الذي قام على التفكيك المنجي عند الفارابي كما ذكرت انفا ثم الطرح الشمولي عند ابن سينا ثم الفصل بين الدين والفلسفة عند ابن رشد وتسييد العقل وتحييد الدين عن العقل.

النمط الاول: كان هذا هاجس الجدل بين الدين والعقل او قل بشكل ادق بين النص والعقل الحديث والفلسفة الذي استمر حتى ابن رشد في كتابه (فصل المقال) ثم توقف هذا الهاجس بعد تراجع الفلسفة بعد ابن رشد لندخل في عصر مدارس الحديث والكلام.

النمط الثاني: هو النمط الذي كان يستشعر اهمية طرح فكر جامع بعد استفحال ظاهرة الاختلاف والتشعبات في المدارس والتقاطع في الرؤى الذي قد يتحول الى صراع دموي كما شهدناه في تاريخنا الاسلامي بعد ان تكون العقل الاسلامي بعد مرحلة القطيعة مع التراث الفلسفي بعد هضم اراء

الفلاسفة وتدشينها كبعد عقلي في الثقافة الاسلامية وعلوم المسلمين التي كانت تكون حضارتهم بعد ابن رشد.

فالفلسفة في هذه المرحلة كانت اشبه بالعصر السوكلائي المدرسي في العصور الوسطى للغرب الذي اخذ قالبا منهجيا يعتمد مصادر محددة وطريقة تفكير واحدة في الملامح وطرق الاستدلال رغم الاختلاف المذهبي والمدارس التي اصبحت ظاهرة شكوى تهدد كيان الامة في حينها.

فكانت مدارس الحديث والكلام المتقاربة بعد لي ذراع الفلسفة والهيمنة عليها من خلال العقل الكلامي الأشعري والماتردي، الذي تطور بشكل كبير ما بين المدرسة الكلامية الاشعرية والمادتردية من جانب وجانب اخر المدرسة الكلامية الشيعية، و الى جانب الكلام و الحديث هناك مدرسة فلسفية اخذت طابع من المصالحة مع الوضع العام والدين وانتهجت طريق السلوك الاشراقي بقيادة حكمة الاشراق.

تتلمذ صدر الدين الشيرازي في هذه المدرسة المتعددة المصادر فهو فقيه درس القران والحديث بعمق ليكون فقيها ومفسرا كبيرا وهذا ما هو وناضح في انتاجه الفكري والمعرفي مثل كتبه (التفسير الكبير) في تفسير القران (متشابه القران) علوم قران (شرح اصول الكافي) في الحديث وغيرها.

كما انه درس حكمة الاشراق على يد كبار اساتذة المدرسة في زمانه في الفلسفة المشائية والاشراقية كالشيخ محمّد بن حسين الحارثي، المعروف بالشيخ البهائي و السيّد أبو القاسم ،المعروف بالمير فندرسكي و

السيّد محمد باقر الحسيني، المعروف بالمحقق الداماد وكان الاخير بما له من عمق فلسفي موسوعي في ما وصل اليه لامن مدارسة الفلسفة المشرقية والمغربية و المشائية و الاشراقية. ليكون العقل عنده مزيج متنوع حسب تنوع هذه المصادر.

كما ان الشيرازي لم يكن حبيس الدرس وتعليم الاساتذة بل كان باحثا عن الحقيقة فانت عندما تطالع كتبه او تدرسها تجده هذا الموسوعي المطلع الذي تناولت يده البحثية كل ما يمت الى المعرفة بصلة سواء تلك التي مال اليها او حتى التي عارضها فقد كان مطلعا نهما في المعرفة في بطون الكتب والبحوث والتامل العقلي والتفكيري. فالى جانب الشريعة وما تطلب من كتاب وسنة ودراسة مناهج الحديث كان هناك عمق فلسفي خصوصا فلسفة ابن سينا التي استهوت ذائقته المعرفية منذ بداية وعيه وكان مؤيدا الى اعمق حد المشاء والعقل البرهاني ولا يعتبر اي قيمة للمعرفة ان لم تبدا من متناول العقل وتبدا من الوقع المفترض قبل الكسب المعرفي الذي افضى فيما بعد عنده الى اصالة الوجود. هذه الاصالة التي اعطه بعدا ربطيا انطلوجيا مع ارسطو و واقعيته الموضوعية التي تقوم على الحس والتجربة.

ثم توجهه الاشراقي والعرفاني فقد كان متاثرا جدا بابن عربي والسهروردي. ومن عظمة هذا الانسان انه لم تحجبه الحدود المذهبية عن كسب المعرفة والبحث عن الحقيقة فكان في سفر دائم البحث عنها اينما ما توقع انها موجودة.

المنهج العقلي في الحكمة المتعالية

تأسست فلسفة الشيرازي على تنوع المصادر ليس على اساس التلفيق كما ذهب الكثير من النقاد بل على أساس التكامل والتوفيق مع ضمان الحدود المرسومة بشكل تفكيكي أصلا.

فقد ذكرنا عدة مرات ان الفلسفة هي بنت بيئتها و واجبها الاجابة عن تساؤلات العصر وظرف الزمان والمكان وان تتفهم عناصر بيئتها وشروط الوقع.

فالفلسفة اذن تنوع موضوعي حسب المواضيع الموجودة اصلا او حسب تمثلات السؤال للعقل البشري ولا يهم بعدها ما هو مصدرية هذا الموضوع. فالموضوع الفلسفي او الديني او الموجود بالواقع المحسوس والمجرب. فالشيء المتمثل هو موضوع دراسة الفلسفة وليس مهما مصدر هذا الموضوع بل المهم هو المنهج الذي يتم به تناول هذا الموضوع.

فالفلسة و كما هو محدد بشكل قاطع هو منهجية تعتمد العقل و البرهان العقلي في الاستدلال، و لابد ان تخضع المادة المدروسة لهذا المعيار الاستدلالي او تفسير الظاهرة المتمثلة للعقل ثم البحث عن حقيقتها بهذا البعد ومن خلال ما يظهر منها الى العقل ويدركها العقل بشكل موضوعي وفق شروط المعرفة الحقيقية.

والشيرازي قد درس مصادر المعرفة في الحكمة المتعالية على هذا الاساس و رغم تنوع مصادر المعرفة في الحكمة المتعالية، من قران وعرفان وبرهان. الا انه اعتمد الاسلوب المشائي في الاستدلال اما المصادر الاخرى. فهي طرق لاكتشاف الحقائق التي ان كشفت لابد ان تثبت عنده عقليا.

وهو كان متفهما جدا وبعمق محدوية العقل في كشف الحقائق في الدين والواقع فاذا كان كانت ومن قبله جون لوك وفرانسيس بيكون الى هيوم بعده عجز عن اعطاء بعد ابعد للعقل بعد الوقوف على عجز العقل عن اكثر مما يكتشف عن طريق التجربة.

فالتجربة كانت عند الشيرازي ابعد من تجربة الحس بل تجربة الروح و الدين. فهي ايضا تجربة يمكن ان تمد العقل بالمعرفة خصوصا في ما بعد الطبيعة التي من الصعب وصول التجربة الحسية اليها.

فقد كان يعتقد كما هو مذهب الصوفيين ان هناك طورا اعلى واسمى من طور العقل لا يمكن الكشف عنه الا من خلال التجربة الروحية والتامل، الا انه لم يرسم حدود العقل وفق هذه النظرة بل اعطى بعدا امكانية للعقل، و هو انه ان عجر العقل حسب قدرة العقول المتفاوتة عن اثبات الحقيقة و الواقع الموضوعي الخارجي. فانه يمكن هنا ان يتم الاعتماد تجربة الروح والتامل للوصول اليها.

اذن هو و ان تبنى نظرة الصوفيين في مسالة محدودية العقل وانه هناك طورا فوق طور العقل الا ان له تفسيرا اخرا في هذا بل نجد في احد نصوصه يهاجم من يقول بهذا الطور اصلا ليعتمده فيما بعد بشكل اخر حيث يقول (وما أشد في السخافة، قول من اعتذر من قبلهم: إن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل، كما أن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل، ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جبلّة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنية، نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة، لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول،

لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أن شيئاً من المطالب الحقّة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم، وقد صرّح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم لا يُعزل، كيف والأمور الجبلية واللوازم الطبيعية، من غير تعمّل وتصرف خارجي ومع عدم عائق ومانع عرضي، لا تكون باطلة قطعاً، إذ لا باطل ولا معطل في الوجودات الطبيعية الصادرة عن محض فيض الحق دون الصناعيات والتعليميات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة وجبلّة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله التي لا تبديل لها، مما يحكم بتعداد الموجودات بحسب فطرتها الأصيلة)([1])

هذا النص يثبت ان هذا الطور ليس طورا اخرا غير طور العقل. بل هو يهجم على من يقول بهذا، ليكون عنده العقل هو منهاج التكامل المعرفي الذي يبدأ من الواقع الخارجي و ادراكه بشكل مباشر عن طريق الحواس، ثم ينطلق هذا العقل أعمق و أعمق. و لا يقف عند حدود المعرفة الأرسطية ومن خلال الإشراق يعبر أطوار العقل جميعا، ليصل في النهاية إلى الحقيقة المطلقة والواقع المطلوب.

فالكشف ليس طورا وراء طور العقل. بل هو من اعلى مراحل اطواره. و من هنا نفهم العقل، و المنهج البرهاني المشائي للشيرازي. حيث انه يبقي العقل الاستدلالي منفتحا على الواقع الخارجي عن النفس و العقل في مسير طويل من تحصيل المعارف. خصوصا انه يعتقد ان كمال الانسان بقدر ما

١ - قرة العيون، ص١٢٧ـ١٢٨

يكتسب من حقائق حقة، و كلما كان اكثر كسبا لهذه الحقائق، كان اكثر تكامل واسمى في الانسانية.

(وحقيقة ما رمى إليه هذا الفيلسوف الكبير هو سعيه للجمع والتوفيق بين العقل والكشف معاً ، سواء على نحو المنهج والطريقة ، أو على نحو الرؤية والمضمون . فمن الناحية المنهجية أنه يقول صراحة : ((والأليق أن يمزج السالك إلى الله بين الطريقين، فلم تكن تصفيته خالية عن التفكير، ولا تفكره خالياً عن التصفية، بل يكون طريقه برزخاً جامعاً بين الطريقين كما هو منهج الحكماء الإشراقيين، إذ لا منافاة بينهما)[1]

وقد أراد هذا الفيلسوف من عملية الجمع بين الأداتين التوفيق بين الرؤيتين الفلسفية والعرفانية، ولو بتوظيف إحداهما لحساب الأخرى. إذ رأى أن إدراك وحدة الوجود الصوفية ليس كما يُدعى بأنه وراء طور العقل، بل اعتقد بأن فهم هذا المعنى يحصل حتى في حدود هذا الطور الذي يتولى إثباته والبرهان عليه، واعترض على من يدعي عدم اطالة العقل لهذا المعنى وقال : إني لأعلم من الفقراء من عنده أن فهم هذا المعنى من أطوار العقل ، وقد أثبته وأقام البرهان عليه في بعض موارده من كتبه ورسائله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع علي . ((وصرح في محل آخر عند اتمامه الكلام عن العلة والمعلول فقال : كذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية الحقيقية ولا

١ - مقال للكاتب العراقي يحيى محمد

ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديّار، وكلما يترآى في عالم الوجود أنه غير المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته وتجليات صفاته التي في الحقيقة عين ذاته)) [1]

فالكشف في مدرسة الحكمة المتعالية ليست في عرض العقل كما يعبر هو بل هي في طول الكشف اي انه اضافة الى مرافقة معية في حالة من التكامل علاقة تكامل حسب رسم الحدود بين الخطين الا انها طريقة كشف عندما يتوقف العقل عن المضي اكثر واعلى في الاستدلال وهذا ليس ذهابا في تحديد العقل واهمال البعد البرهاني والاستدلال ولا تحييدا للعقل عن المعرفة كما يفهم بعض بل هو تحليل دقيق لمسالة العقل الذي لم يعتقد الكثير من اهل التخصص الفلسفي والعقلي والعلمي ان العقل اداة تفكير مطلقة ليصل البعض باعتبار المعرفة التامة مستحيلة وان كل المعرفة البشرية نسبية كما عند كانت فان الشيرازي وان كان من المدرسة الواقعية التي تقول بامكان احراز الواقع عن طريق العقل ومن خلال خط تماس الحواس معها الا انه في الما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) يقول بامكان ان يقف العقل عند حدوده الطبيعية او فنقل اكثر عندما يقف العقل عند الحدود الممكنة حسب تفاوت العقول البشرية بلا وجود مانع فانه تنطلق النفس في الكشف عبر الاشراق الروحي كما اوردت النص اعلاه : (، ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جبلّة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنية، نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما

١ - مقال للكاتب العراقي يحى محمد

يقصر عن غورها العقول السليمة، لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول، لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أن شيئاً من المطالب الحقّة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم). فالعقل قوة متفاوتة بين انسان واخر ولن كان هذا العقل اداة مطلقة بلا أي موانع ذاتية او خارجية يمكن ان يصل من خلال البرهان الى مراتب المعرفة ولكن بما ان العقل متفاوت حسب الموانع المختلفة بين انسان واخر فانه نحتاج هنا الى الكشف ليكمل مسيرة المعرفة الانسانية . (وعلى هذا الاساس لا يقع أي تصادم او تعارض بين العقل وقدرته على معرفة الحقيقة ، والشهود وقدرته على اكتناهها ، لان المكاشفة تبدا من حيث ينتهي دور العقل ، فهي في طولها لا عرضها ، فلا تنافي بينهما ، وهذا معنى قول العرفاء المتالهين : ((ان المكاشفة طور وراء طور العقل)) وليس مرادهم ان المكاشفة تقول شيئا يتنافى مع احكام العقل الصريح ، بل يشاهد العارف حقائق لا يستطيع العقل ان ينالها)([1])

فيكون الكشف الروحي هنا مصدر من مصادر المعرفة الانسانية الا انه تجربة خاصة لا يمكن ان يبرز كمعرفة لها حق التنظير و الإثبات، الا من خلال الاستدلال البرهاني و صياغتها بشكل عقلي الى الاخرين لتكون فلسفة منطقية مقبولة على أساس منهجي مُعتمد، اما في اطار الكشف بلا هذا البعد البرهاني والاستدلال الفلسفي الذي يعتمد العقل كادات استنباط الاحكام لا تكون فلسفة لها القيمة البرهانية هذه.

---

١ – الفلسفة شرح كتاب الاسفار الاربعة السيد كمال الحيدري ص ١٦.

فليس للكشف قيمة خارج اطار التجربة الشخصية او الجماعة ليبقى العقل هو الوسيلة الانسانية المعرفية العامة في الحكمة المتعالية، و من هنا تاتي اهمية المدرسة هذه ومن هنا تبرز كمدرسة لها اسسها ونهجها الخاص الذي هو بقدر ما كان توفيقيا كان عقلانيا برهانيا و هذا التمييز والخصوصية من اكبر نتاجات هذه المدرسة الكبيرة.

المعرفة الوجودية في الحكمة المتعالية

المعرفة كما بينت عدة مرات في مواضيع هذا الكتاب هي لازم ذاتي للإنسان لا يمكن أن تنفك عنه و هي ممارسة طبيعية للأنسانية في بعدها المميز، و هو الجانب التفكيري أو التعقلي الطبيعي (الإنسان حيوان ناطق). و في الحكمة المتعالية نجد ان الشيرازي يعمق من هذه النظرة ويؤصل لها كبعد عام لفلسفته من خلال اصالة الوجود ليدشن مرحلة و جودية مميزة في العالم الإسلامي، قبل ان تولد الوجودية الغربية التي كانت ولا تزال اتجاه انساني لم يرق الى مستوى المذهب الفلسفي و الفكري. بل بقى إتجاه فلسفي يعد هامشا في المجال الفلسفي و الفكري.

وهذا راجع الى تشوش الرؤية وادلجتها على يد سارتر الحاديا كما التبرير الهيدغري للوجودية على اساس القلق ودافع النفس للتحرر منه، لم يكن بمستوى المطلوب المعرفي الفلسفي، ثم لم تعطي بعدا عاما و ؤية انسانية شمولية ولم تحتوي البعد الروحي للانسان،

فكانت حركة على سطح الطفح الأنطلوجي نبع نتيجة ظروف عاشها الانسان كما يتفق الكثير من الباحثين على ان الوجودية اتجاه تفكير انساني ولد نتيجة الحروب والانقلابات والتحولات الكثيرة التي اصابت الانسان الغربي خصوصا بعد الحروب العالمية التي جعلت الانسان يعيش الغربة الانسانية و الانغلاق على التكتلات العالمية نشأ مصطلح الوجودية على يد الأديب جان بول سارتر وقد أنشأه وهو في المقاومة الفرنسية إبان الاحتلال النازي في الحرب العالمية الثانية، حيث كثر الموت وأصبح الفرد يعيش وحيدا ويشعر بالعبثية ؛ أي عدم وجود معنى للحياة ، فأصبح عند الفرد حالة

تسمى القلق الوجودي وفي الحرب العالمية الثانية فقد الإنسان حريته وأصبح لا يشعر بالمسؤولية ونشأ شعور باليأس ، وسبب هذا القلق هو الفناء الشامل الذي حصل نتيجة الحرب والذي يسمونه العدم . فأصبح هناك حاجة فكرية لمناشدة الإنسان بأن يلتفت إلى أبراز قيمة الوجود وأهميته ثم إلى معناه ومواضيعه وبنظرة وجودية إلى الوجود والعدم .

هذه الجودوية التي اعطت الانسان حريته في بناء ذاته واختيار ما يناسبه من غير اي محدد خارجي ولا حتى داخلي على اساس اسبقية الوجود. وهنا الوجودية هي الانطلاقة لصنع الماهيات وبناء الذات وفق هذه الانطلاقة المنفلتة لتكون من اهم افرازات الوجودية الخطيرة الوجودية الفوضوية اللاابالية والغير منضبطة لتكون دعوى للخروج على الانساق الروحية والاعراف والقوانين فيما بعد.

ثم ان نفس الرؤية المشوشة التي تم طرحها بين منظريها الكبار منذ سورين الوجودية المؤمنة حتى سارتر و وجوديته الملحدة ثم اضافات هايدغر وتبريراته لرؤيته للوجودية وفق تحليلاته النفسية التي تقوم على القلق والخوف مما تعبر بعمق عن سبب تكونها كردة فعل أكثر مما هي فعل الوعي المقصود.

هذا التشوش الذي كان سببا رئيسيا في عدم تشكل مذهب و مدرسة وجودية بل اتجاه تموضع على اشكال وانساق ونسب على هامش الاهتمامات و الفلسفات والأفكار والمناهج، فالبعد المركزي لهذا السبب هو عدم ارتكاز الوجودية على نظرة واقعية تراعي الجوانب الوضعية والموضوعية للإنسان ولم تدرس الإنسان وفق ابعاده الوجودية المتنوعة.

فالانسان وجود متعدد الابعاد و أول تقسيم يمكن ان يلحظ بشكل اساسي ومهم للانسان، هو البعد المعنوي بشكل عام. ثم البعد المادي. واي فكر لا يبني رؤاه الإنسانية على هذه الشمولية، هذه الثنائية الضرورية. فانها ستنتج سطحية او هامش تفكيري سيبقى جانبي وهامشي مهما كان قويا ومهما عالج من جوانب اخر في الانسان.

فمفهوم الوجودية كما عند سارتر هو وجود الانسان والاشياء من حولة. وهنا تنبثق فكرة الاختلاف بين وجود الانسان عن سائر الاشياء من حولة. فما حولة يبقى موجودات لا تزيد عن ذلك. اما الانسان فانة يتناول وجودة بعقلة ويدة فيصوغ نفسة وكيانة ويستخرج جوهرة وماهية. فيولد الانسان ويحيا لسنين طوال يكون فيها ثابتا ومتغيراً في ان واحد. ثابتا لانة معروف منذ اليوم الاول من عمرة كانسان موجود لا اكثر، ولكن وبعد عدة سنين نجد انة قد تجوهر فظهرت ماهية واصبحت لة دلالة وجودية كانسان غني ،فقير،فيلسوف، جاهل،معلم ، طبيب ، محام ، الخ ... وهذا هو الجوهر او الماهيه بعد الوجود ، فيري جان بول سارتر ان الوجود الانساني بالنسبة للكون مثل ثقب في جدار.

وبحسب فلسفة سارتر ان الوجود مشروع من اجل الماهيه والجوهر، فالانسان يحاول دائما ان يحقق ذاته عن طريق تحقيق امكانياتة. فالوجود حريه بمعنى ان الانسان يعيش دوما في موقف وجودي وهو الذي يحدد موقفه بالاختيار الحر. ويعتقد سارتر انه بين الانسان وبين تحقيق ذاته مسافة لايصل اليها ابدآ حتى يصل الى الموت. فالعدم داخل في نسيج الوجود، والوجود الانساني مهدد بالسقوط في العدم في كل لحظه وهنا يقول

الفيلسوف (ميرلو بونتي) (اننا مثل برتقالات خضراء الزمن انضجها للقطاف وكذلك الزمن انضجنا للموت).

فاللوجودية اذن فلسفات وليس فلسفة واحدة تجعل من الوجود سابق على الماهيه. فهناك الفلسفات السابقة منذ (افلاطون) حتى(هيجل) والتي لا تختلف في الجوهر عن فلسفة (ديكارت) الذي اثبت الوجود نتيجة لاثبات الماهيه فمقولتة الشهيره (انا افكر اذا انا موجود) تقدم الفكر اي الماهيه والجوهر على الوجود، فحين يصل الانسان الى مستوى التفكير والتخطيط والابداع فانه بذلك اثبت وجوده.

اعطت الوجوديه السارتريه الانسان بصوره خاصة حرية الاختيار في عاداتة وتقاليده وتخطيط حياته واختيار نهجه ومشروعه و الوسط الثقافي والاجتماعي الذي يفضل ان يكون فيه . ومن اجل تحديد ماهيته وجوهره يقول سارتر (يجب ان نجعل الاختيار للاخلاق مثل صياغة تحفة فنية ...يصف الوجوديون الرجل الجبان بانة مسؤل عن جبنه ، وهو ليس جبان لان له نظاما فسيولوجيا معيناً ، وانما هو جبان لانه بنى نفسه على هذه الصوره باعماله ...الجبان قد صاغ نفسه بالجبن والبطل قد صاغ نفسة بالبطوله) . فالجبن والبطوله هما ماهية وجوهر وجود انساني سابق وثابت تحددت تباعآ على اساس مفهوم الحرية والاختيار الذي يسلكه الفرد في حياته.

وهنا تتعارض فلسفة سارتر مع ما يقولة دستوفسكي (اذا لم يكن الله موجودآ كل شي يجوز، اي ان الانسان عندئذ يصبح مجرما ،يرتكب ما يشاء من الجرائم كما تمليها عليه شهوات.

توكد الفلسفة السارتريه للوجود على تجدد الوجود الانساني ، اذ ليس للانسان بنظره ماهيه ثابته بل هو الذي يصوغ ماهيته فهي ليست محددة سلفآ . وهنا يظهر التوافق بين فلسفة سارتر وما يقدمه (نيتشه) عن الوجوديه .حيث يقول الاخير ان الانسان في محاولة دائمة لا تعرف الاستقرار ، فهو لا يرضى بشئ ولا يقف عند حد . والانسان بمفهومه هو الحيوان الذي لم يثبت بعد والذي لم يصنف او يحدد نوعة ، لان فيه شيء اساسي ناقص وهذا النقص هو ما يعلي من قدر الانسان على الدوام .فهذا النقص او عدم تحديد الماهية مسبقآ هو مصدر حرية الانسان وهو الذي يمكنه من تجديد ذاته وخلقها على الدوام.

اما هايدغر فينطلق من القلق لاكتشاف الذات فالقلق وليس الخوف هو ما يدفع الانسان ان يوجد ذاته ويكنن وجوده ويصوخ هذا الوجود على اساس من الارادة الشعورية بدافع الاشعور الذاتي الذي هو موجود قهري في البعد الانطلوجي للانسان.

ففي دراسته للوجود والعدم ، انطلق هايدجر من دراسة الموجود الذي هو الإنسان لدراسة ماهية الموجو د، حيث يرى بأن هذا الأخير هو كائن موجود في العالم ، ومعنى ذلك أنه يتواجد ضمن الوجود المادي لأشياء العالم ، لكنه يختلف عن هذه الأشياء بتميزه بخصوصيات ومنها ذاتيته وفرديته، كما أنه يتواجد مع ذوات آخرى تشبهه وتختلف عنه ؛ أي أن الذات ليست ذاتاً مستقلة تمام الاستقلال ، بل على العكس من ذلك هي تتواجد مع ذوات آخرى ؛ فالإنسان حسب هيدجر يتميز بوجودين : وجود

في العالم ووجود مع الآخرين ، إذ قسم هاذين الوجودين إلى الوجود الحقيقي ، والوجود الزائف.

وقد أوضح هيدجر فيما يخص تصنيفه للوجود بأن الوجود مع الآخرين يتجلى في كون الأنا الموجود في العالم يعيش بين الأشياء والآخرين ، ويمتلك من الإمكانات والطاقات ما يمكنه من ربط علاقات إيجابية مع العالم الخارجي، ومن تقاسم وجوده مع غيره من الذوات الأخرى، موضحاً أنه على الرغم من هذه القدرات التواصلية التي يمتلكها الفرد في علاقته الوجودية مع الآخر، إلا أن هذا الوجود يحمل وجهان متناقضان، واحد سلبي والآخر إيجابي، وذلك تبعاً للأساليب التي ينهجها الفرد في حياته، حيث يعتبر الجانب الإيجابي أسلوباً أصيلا ويشكل نقيضه الأسلوب الزائف ، إذن فالوجود الحقيقي، على حد قول هيدجر، ينطلق من تحمل الإنسان لمسؤولياته واختياراته وقدرته على اتخاذ القرارات بوعي كامل بالأوضاع والظروف التي تحيط به.

أما الوجود الزائف ، فيرى هيدجر أنه الوجود النمطي الغارق في الحاضر ، حيث ينفصل الشخص عن اختياراته الذاتية وإمكانياته الخاصة، ويصبح تابعاً لإرادات الآخرين ، فيسقط في حالة الاغتراب التي ينعزل فيها عن ذاته ويتحول وجوده إلى شيء غريب عنه ؛ فالحياة اليومية على سبيل المثال
تفرغ الذات من وجودها الحقيقي، وتصبح مهددة من طرف الآخرين ولا تشعر بوجودها الحقيقي.

أجاب مارتن عن سؤال كيف يمكن للإنسان أن يتخلص من هذا الوجود الزائف ليحقق وجوده الأصيل؟ معتبراً أن عملية التجاوز تتم عن

طريق القلق وليس الخوف، مميزاً بينهما ، فإذا كان الخوف من العدم ، وهو الذي يدفع الإنسان إلى متاهات الثرثرة والفضول والغموض من أجل إخفاء ذاتيته والاطمئنان إلى الوهم ، فإن القلق يساعده على معرفة العدم؛ أي التعرف على جدلية الوجود والموت؛ أي أنه موجود من أجل الموت، وأنه سيموت وحده ولن يشاركه أحد في تلك التجربة الرهيبة؛ من هنا يوضح مارتن أن القلق هو الوسيلة التي يتعرف الإنسان من خلالها على حقيقته، والأكثر من ذلك على عبثية الوجود برمته .

فالإنسان عندما يهرب من وجوده الزائف مع الآخرين يجد نفسه أمام حقيقة الموت الذي يضعه أمام اختيارين لا ثالث لهما، إما أن يفر إلى الآخرين ويحتمي بهم فيعود بالتالي إلى عالم الزيف والسطحية، وإما أن ينعزل لوحده، لينتظر مواجهة مصيره المحتوم.

أعاد هايدجر توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية والأسئلة الإبستمولوجية ، ليطرح عوضاً عنها أسئلة نظرية الوجود الأنطولوجيا ، وهي أسئلة تتركز أساساً على معنى الكينونة.

لنرى بعد هذا العرض الموجز ان الوجودية في الغرب وان انطلقت ببعد وجودي شمولي بعد حقيقي على يد سورين يتفهم الابعاد المتنوعة للانسانية والانسان الا انه على يد كل من سارتر وهايدغر منحى اخر يعالج البعد الظاهر السلوكي يعتمد التحليل الظاهري والوضعي للانسان الذي انطلق في الغرب منذ اوكست كونت ما قبل ديكارت ليستمر عنده ويتعمق عند سبينوزا ثم يكون طابعا عاما بعد حسم جدلية الروح والجسد والركون الى الوجود الظاهري والسلوكي كما عند واسطون والوضعي للانسان

فكانت من مصائب الانسان المعاصرة هو هذا الضما الانطلوجي الذي افقد الانسان معناه الوجودي وسطح وعيه الخاص ليتحول من وجود ذا ابعاد متنوعة وانسان واسع الاتجهات منفتح التوجهات الى انسان منغلق على السطح ليكون الانسان ظاهرة بلا عمق وطفح بلا اي اسقرار للذات.

لا شك ان الانسان وفق تحقيق ذاته على وفق سطح الوجود بعد الطفح الانطلوجي هذا انجز الكثير وان دراسة الانسان عبر الوجود السطح اعطاه فهما عميقا للخارج والظاهرة سواء الظاهر من وجود الانسان او الظاهر من الطبيعة.

أن الثورة على الوجودية التقليدية اعطى تحقيقا للذات المتجلية في بعدها الحضاري وسيدها على الطبيعة من خلال معرفة اسرارها وفك رموزها ورموز الانسان المتجلية الا ان كل هذا لم يساهم في تحقيق الذات التامة والوعي الكامل وارادة هذا الوعي الشمولي للابعاد الانسانية في بناء التشكل المعنوي والمادي.

وما بين مرة واخرى تخرج محاولات على الصعيد العالمي تحاول استرجاع البعد الوجودي التام والشمولي هذا محاولات الرجوع الى الجذور الوجودية والانطلاقة منها لكن لم تنتج اتجاها حقيقيا في عالم الفكر والفلسفة والحضارة خصوصا في الغرب وهذا ناتج لسببين.

السبب الاول: هو ان هذا التحقيق التام للوجود لا يمكن ان يعود الا ببعد روحي عميق في حين ان هذا لم توجده فلسفة على مسرح التاريخ كما اوجده الدين كتجربة حية في التاريخ الانساني والتي لا تزال كتجربة روحية للمومنين عبر العالم هذا البعد الروحي رغم الاعتراف البركماتي به

وباهميته حتى لدى كبار الماديين والمنظرين للحضارة المادية والحداثة بشكل اعم مثل نيتشة وليم جيمس وغيرهما . الا ان الخوف هو من الرجوع الى التجربة الدينية السابقة هو هاجس الخوف من عودة سلطة (الاكليروس) مرة اخرى وهيمنة الكنيسة بكل ما افرزت هذه التجربة من سلبيات مميتة للحاضرة في عصر ما قبل الحداثة والانوار.

عدم وجود جهد حقيقي يستشعر اشكالية الوجود السطحي وماذا افرزت وماذا يمكن ان تقودنا والى اين وازمة الحضارة ببعدها المادي ونحن منذ قرنين نعيش تسابق الاسلحة وعدم حل قضايا المخدرات وتجارة البشر وفرز الكثير من الجماعات الفوضوية التي تبنت مواقفها على اساس الفلسفات الموجودة اصلا نتيجة البعد المادي فقط ومشاعر الخوف من المصير المجهول واللامتناهي بعد هيمنة التفسيرات السطحية والظاهرية وتجاوز تفسير الذات والانطلاقة منها بعد حسم النقاش في جدلية ثنوية واحادية النفس الانسانية اما ميلا الى التفسير الاحادي الذي تعمق ضمن الرؤية الوضعية او الاكتفاء في الاهتمام بالظاهرة الانسانية او الظواهر السلوكية للانسان.

فالانسان اصبح وفق هذه الفلسات والحضارة المادية وجود آلي واداة بيد الطبيعة توجدها وتفنيها انى تشاء وكل المحاولات التي كانت سواء من الكنيسة في الغرب والحركات الدينية وجهود البعض من الفلاسفة والمفكرين لم تنتجه اتجاها واقعيا متحركا بشكل ناضج كما الاتجاهات الاخرى رغم الشعور العميق بضرورة هذا الاتجاه في الحياة الانسانية ولو بشكل بركماتي نفعي الا محاولة واحدة انتجت وتوسعت ومثلت اتجاها

واسعا في الغرب وهي محاولة الفيلسوف الفرنسي (برجسون) الذي ذكرت جانب من فلسفته سابقا ولكنها توقفت بعده بسبب عدم اكمال المسيرة وتعرض هذه الفلسفة للنقد المبرح للسببين الانفين الذكر.

اما الوعي الوجودي الذي ترسخ على وفق نظرة الحكمة المتعالية هذا البعد الذي بدا في القرن الحادي عشر الهجري والذي ما يقارب القرن السابع عشر ميلادي هذا الوعي الذي ترسخ اكثر فيما بعد على يد فلاسفة ومفكرين تبنوا توجه الحكمة المتعالية واتجاهها التفسيري للوجود الانساني ذو الابعاد المتنوعة اعطت دفعا انسانيا عميقا وشموليا ولكن للاسف ضعف تحقيق الوجود المتجلي للانسان وتحقيق الارادة الانسانية بعد دخول الغرب عصر التحديث والتقنية هذا التقنية التي اصبحت من اهم ركائز النشر وتوسيع المدارس كما ان اي فكرة لا تكون لها قيمة ان لم تنبع من هذا البعد التقني جعل الفكرة في الغرب الذي تغذى الى حد ما على الحكمة الاسلامية في بداية نهضته لم يقتنع كثيرا بعدما حقق من انجازات على الصعيد الحضاري وفق التوجه الظواهري للانسان و وفق دراسة العقل على اساس الظاهرة والتفكير ووفق فك اسرار الطبيعة والتوجه اليها للهيمنة عليها وتحقيق الذات الانسانية فيها ليحقق وجوده ورفاهه .

الان نرجع الى صلب الموضوع وهو الوجودية الصدرائية التي هيمنت على مساحة واسعة من التفكير العقلاني في الاسلام او قل اتجاه الحكمة المتعالية في الفكر الاسلامي .

هذا الاتجاه الذي اصبح مدرسة كبيرة تقوم على نظرية اصالة الوجود تقوم المعرفة البشرية في الحكمة المتعالية على هذا البعد الانطلوجي العميق.

فانه وان كانت مسالة اصالة الوجود هي النمط السائد في الفلسفة المشائية الا انها لم تظهر بهذه الاصالة والقوة كنظرية يمكن ان تقوم على جميع اسس العقل والمعرفة البشرية الا عن صدر المتالهين.

واذا ما رجعنا الى الحكمة المتعالية وكتاب الاسفار نجد انه كتابا مسبو كا في حالة من التماسك النظري و التسلسل الهرمي في مسائله، رغم وسع موضوعاته و شموليته و مصادر المعرفة التي تناولها، حسب الثلاثية المعروفة القران العرفان البرهان. ليس على اساس تلفيقي كما ذكرت سابقا تفصيليا بل على اساس قوام العقل وحجة البرهان و اقيسته و اتجاهاته وفق المسار المشائي في الفلسفة.

هذا الكتاب الذي اصبح نظرية الفلسفة العامة الابرز للعالم الاسلامي بعد الرشدية العقلانية الحادة القائمة على منطق و فلسفة ارسطو هذه الفلسفة التي كانت عبارة عن اراء ارسطو كما هو المعروف.

ثم بدات مرحلة القطيعة مع تراث الآخر - بغض النظر عن هذه القطيعة بما فيها من سلبية - لتنصب محاولات في ابداع فلسفة عقل اسلامي تقوم على اسس المعرفة الاسلامية ومصادرها ثم تنتمي الى هذه البيئة التي نعيش فيها.

كان النمط العقلي الاكبر الذي هيمن على العقل الاسلامي بعد الرشدية هو العقل الكلامي خصوصا الاشعري منه واتجاهات الكلام لدى العدلية

التي تراجع فيها المعتزلة ليبقى الشيعة. و كان الابرز فيها هو المحقق الطوسي الذي كان فيلسوفا، الا انه دشن نظريات الفلسفة المشائية خصوصا مشائية ابن سينا من خلال علم الكلام. فكان تجريد الاعتقاد هو الكتاب الابرز لتمثيل هذا النمط. فهو كتاب كلامي بنهج فلسفي يتبنى الاسس الفلسفية المشائية، و كانت من اهم اركان هذا الكتاب هي (أصالة الوجود) التي كانت خلاف مدارس الكلام واتجاهات التصوف حتى الاشراق السهروردي الذي دعم مسالة اصالة الماهية بكل قوة ودافع عنها. ثم ان صدر المتالهين كان متاثرا بهذا الاتجاه حيث يذكر انه خمسين عاما كان يتبنى اصالة الماهية قبل عزلته الطويلة ليخرج بنظرية الحكمة المتعالية التي كانت تمثل مدرسة كبيرة تقوم على انطلوجيا اصالة الوجود.

فالمعرفة الانسانية والمميز العقلي للانسان هما ليس شيئا اخرا غير هذا الاصل الوجودي وتاصيل الوجود يعني تاصيل المعرفة البشرية ببعدها الوجودي لتكون المعرفة البشرية عند صدر المتالهين ابستملوجيا ضاربة بعمق الانطلوجيا من حيث اثبات الاصالة لها.

فالوجود سابق على الماهية لمقتضى اصالته والماهيات تعرض على الوجود والجود هنا الاصل هو ثبوت اول يبدا منه الانسان رحلته الوجود عام وهو قائم بنفسه وكل الماهيات تحمل عليه على انه معنى واحد فالاشتراك المعنوي لمعاني الوجود اساس قلبي تبع منه المعرفة والاصالة.

واذا انطلقت المعرفة البشرية من هذا البعد الاصيل البعد السامي سيؤسس هذا الى...

اولا – ان الاصل هو الوجود مما يعطي هذا الذهاب الى ان العالم الخارجي عن العقل ليس وجودا افتراضيا يفيضه العقل كما هو مذهب باركلي الحسي والسفطسة وبعض اتجاهات التشكيك الحديثة بل هو واقع موجود لا يمكن التشكيك به. فالاصالة للوجود تعطي هذا البعد حسب ما تتطلب من اثبات للواقع قبله.

ففلسفة الوجود تقوم وفق مسار منهجي يبدا من اثبات اصل الواقع الخارجي ثم ان الوجود تحمل عليه الماهيات بمعنى واحد (الوجود يحمل على ماهياته على نحو الاشتراك المعنوي) اذن بالوجود يتطلب اثبات اصل الواقعية وهذا يدعم الاتجاه الواقعي للوجود الخارجي والاشياء التي يدركها العقل اولا.

فالشي بما هو هو وفق بديهة الهوية ان الشي هو نفسه وليس غيره اما طرق الوصول الى هذه الاشياء فهي من خلال الاتصال بالاشياء عن طريق الحواس. الحواس التي يقسمها صدر المتالهين وفق الاتجاه التقليدي للفلسفة الى حواس ظاهرة وباطنة (ومن فقد حسا فقد عقلا) كما يقول ارسطو. ثم تتحول الى ماهيات تنسلخ عن بعدها المادي لتتحول صورة ذهنية ليست تمثلات وظواهر نسبية كما يذهب الحسيين وكانت والتشكيكيين بل هي صورة الشي وماهيته الحقيقية و الاختلاف فقط من حيث عدم استحضار الماهية باثارها الخارجية.

فمن خلال مبحث الوجود الذهني الذي كان من اهم مباحث الحكمة المتعالية ايضا والذي توسع اكثر ليصبح الية في الفهم والادراك البشريين ببعد عقلي واقعي عميق هو الاخر ركن اساسي في المعرفة هنا.

فما قبل مبحث الوجود الذهني الصدرائي كانت عملية استحضار الاشياء في الذهن عملية هي الاقرب الى الرسم المادي والنقش والنحت لصور الاشياء في اللوحات كما في نظرية الاشباح التي تعتبر الصور الذهنية ليست حقيقة عينها بل هي صور اشباحها التي تنطبع في الذهن وليس الشيء هو هو بهويته الحقيقية ولا الماهية نفسها. هذه النظرية التي تقترب من الرؤية المثالية للأشياء والوجود الخارجي عن العقل.

وقد هاجم صدر المتلهين هذه النظرية معتبرا انها نوع من اغلاق باب العلم و تعني بإستحالة المعرفة من حيث عدم تطابق المعرفة لدينا مع واقع المعروف مما لا تكون هناك قيمة للمعرفة. كما ليست واقعية و الا فنحن بالضرورة ندرك الاشياء ونحكم عليها. فهل كل هذه الادراكات ثم الاحكام اموراً ليست حقيقية. فلو تنزلنا واقررنا ان كل معارفنا لا يمكن ان نحكم عليها انها حقيقية، و لكن اغلب حياتنا تقوم على المعارف من أبسط معرفة وأسذجها حتى أعقد المسائل، حيث ندرك الاشياء ثم نحكم عليها، و بالتالي هل يمكن ان تكون كل هذه الحقائق باطلة الذات، وليس هي الواقع العيني، وهويات الاشياء؟ هذا ما يسد باب العلم ويغلق الباب على العقل و هو امر لا يمكن قبوله ابدا في إطار المعرفة الصدرائية.

ثم بعد عملية استحضار الصور ياتي دور اتحاد العالم بالمعلوم او العقل بالمعقول.

ما معنى اتحاد العالم بالمعلوم ؟ من هذا التساؤل ننطلق لنحاول فهم هذا البعد الصدرائي فهو يعني أن سائر علوم النفس ومدركاتها ليست إلا النفس حقيقة. وبعبارة أخرى : المعلومات تغدو - بالوعي بها - عين ذات النفس .

ليست هنالك ذات يعرض عليها العلم . كلا ، وإنما هنالك ذات ، تتحول إلى عين معلومها . ليس معنى ذلك، أن نفسي عندما تعلم بوجود الشجرة ، تصبح عين ذات الشجرة الخارجية . كلا ، وإنما معناه : أن نفسي عندما تعلم بوجود الشجرة ، فإن علمها ذاك يغدو عين ذاتها ، لا ثمة فارق بين النفس وبين علومها، على الإطلاق. وعليه ؛ فعندما نقول : صار الجسم أبيض ، فإن الصيرورة هنا ليست حقيقية ؛ لأن الجسم يظل محتفظاً بكيانه واستقلاله عن البياض ، وهكذا البياض أيضاً. ولكن ، عندما نقول: صارت النطفة إنساناً . هنا ؛ الصيرورة حقيقية ؛ لأنها أفقدت النطفة كيانها ، وسلبته إياها تماماً ؛ إذ غدت النطفة –عبر الصيرورة – إنساناً . وهكذا ؛ فالنفس عندما تعلم أمراً ما ، هذا العلم يقوم بصيرورة النفس عين معلومها

أن الصورة المعلومة ليست لها حقيقة مستقلة عن كونها صورة معلومة. وبعبارة أخرى: ليس للصورة المعلومة وجود مستقل، ثم تصبح وجوداً معلوماتيًّا، بعد أن لم تكن كذلك. إنَّ تمام حقيقة المعلوم، تكمُن في كونه معلومًا فحسب، وليس له كيان خارج المعلومية على الإطلاق. الإدراك لم يكن في البداية أمراً ما، ثم تعرض للإدراك، وإنما هو وجود إدراكي، لا غير. وما هكذا حقيقته، تَحتَّم انطواؤه في "الوجود العالم" حتى يغدو ذا حقيقة معلوماتية. وبعبارة ثالثة : إذا أردنا أن نبحث عن معلوم، فلن نجده إلا منطوياً في حقيقة العالم. حقيقة المعلوم تساوي حقيقة العالم بلا أدنى فارق. فلو كانت الصلة التي تربط المعلوم بالعالم صلة غير حقيقية، لكان بالإمكان تصوُّر المعلوم خارج المعلومية، وهذا أمر تحققه مستحيل قطعاً .

فان العلم بالشي ليس افاضة ولا اضافة من النفس الى هذا الشيء وعدم استحضاره الى العقل من خلال عملية الحس والادراك كما يذهب الى ذلك الفخر الرازي الناقد الكبير لهذا المعنى اي استحضار الاشياء الى النفس (العقل) . بل هو نوع من عملية الاستحضار عبر الحواس والادراك ثم الاحتواء والهضم ليكون المعقول هو نفسه العقل فينتج من ذلك ان عملية الادراك ليست مادية بل معنوية بمعنوية هذه العملية نفسها فصورة الشي الخارجي ليست صورة منطبعة في النفس وفق مذهب الكثير من الفلاسفة والمنطقيين بدءا من ارسطو الى من تبعه بهذا الاتجاه . بل هو نوع من الاحتواء والاتحاد بين الصورة بعد تجريدها عن اشكال المادة . فالعلم هنا يكون نحو وجود في النفس وعملية الادراك والتعقل هو عملية معنوية ليست مادية عملية جوهر مفارق للجسد تاكيدا الى ثنوية حديثة واقعية هذه الثنوية التي نجد صداها في الكثير من الثباتات العلمية الفيزيلوجية وعلم تشريح الدماغ والقلب ودراسة الظواهر الروحية الخارقة التي يتم اثباتها تباعا يوم بعد يوم حسب الدراسات والبحوث المختبرية التي تجريها مراكز مختبرات عالمية وعلماء في كل العالم والتي دخلت كعنصر اساسي في عمليات التجسس والنفس والتنويم المغناطيسي وغيره وقد تكلمنا عن هذا سابقا ثم سنتكلم عنه في البحوث الاخرى.

هذا التوجه الذي انقطع بعد ديكرات انزياحا الى احادية النفس التي بدات بشكل بدائي غير مقصود ماديا على يد اسبينوزا كما اسلفنا انفا واستمر ليبلغ مداه الاعلى في الديالكيتيكية المادية.

ثانيا – اي: ماذا يترتب على نظرية اصالة الوجود الصدرائية. حيث تفضي الى ان العقل له اصالة في الوجود وهذا العقل يمكن له ان ينطلق في رحلة المُعرف ليكشتف الواقع وتنمو المعرفة. اصالة العقل هنا نابعة من اصالة الوجود. فالوعي هو مسار الانسانية المميزة للنوع الانساني هو الاكثر اصالة في الوجود الانساني. و بالتالي ان هذا العقل الغير مادي هذا الجوهر المفارق للجسد و المادة عموما الذي قسمه صدر المتالهين الى عقل جزئي في الانسان يدرك الجزئيات حسب ما يرد اليه من الحس وعقل كلي مستفاد ترد اليه هذه الصور الهيولانية فتكون معقولات مجردة ينتزعها العقل من الخارج تتكامل وتتطور حسب مصادر المعرفة في العقل الموجودة اصلا عند صدر المتالهين كالبديهيات والفطريات. و ما يمكن التوصل اليه بالمكاشفات والقران او قل بشكل عام مصدر الولاية الجامع لهذه الامور كلها، في عملية من النمو المعرفي وفق العلاقة البرهانية و والقدرة التعقلية لهذه المصادر.

فالعقل هنا ليس وجود تابع للطبيعة ومنفعل ثانوي عن الجسد وليس جوهر مادي. بل هو وجود اصيل جوهري مفارق للمادة يتفاعل معها وفق جدلية دائمة من خلال الحواس.

نقد إجمالي لمدرسة صدر المتألهين

بعد ان استعرضنا مدرسة الحكمة المتعالية بما فيها من قدرة فلسفية هائلة لتاسيس فلسفة تنتمي الى بيئتها وثقافتها واسس تطور عقلانيتها. هذه الفلسفة التي لا يمكن ان تنهض بالمجتمع والامة من غير ان يكون لها وجود جذري ينبع من جدل الواقع والظرف الزمكاني الذي إنبثقت عنه. و مدرسة

الحكمة المتعالية كانت محاولة تاسيسة رائعة تنطلق من الاصالة الانسانية و العقلية التي هي و إن كانت ميزة بشرية الفلسفة منتج بشري لا ينتمي الى جماعات وايدلوجيات، ولكنها عقل يتموضع في بيئة وظروف، لابد عليها ان يعيش جدليته مع واقعه لينتج نظرة واقعية. و الحكمة المتعالية اجادت في هذا التاسيس مع كل الملاحاظات التي وردت عليها، وما سنورده هنا أيضا، من مؤاخذات ونقود.

لكنها تبقى محاولة في التأسيس لمنظومة معرفية شاملة تحتاج الكثير كي تثمر اكثر اذا ما تم مراجعتها وعدم الجمود على مبانيها. فهي ليست نص تراثي جامد ولا مقدس، بل هي فكر بشري بكل ما لهذه الكلمة من معنى، و الفكر البشري نتيجة مرحلة دوما وفهم خاص و ابن بيئة، تحيط فيه مكونات تأسيسه من فهم و ثقافة و حركة تاريخ.

فاي فكر بشري مهما كان، فهو تاريخي يحتاج دوما الى النقد والمراجعة والتجديد الذي قد يقتضي الانقلاب عن بعض اسسه، او يمكن ان يكون التفصيلات و المسائل مهمة في المضي والتدعيم، الا ان المنهج قاصر او العكس اي المنهج هو المنتج، ولكن التفاصيل والمسائل تحتاج الكثير من المراجعة والإجتهاد والترميم.

والحكمة المتعالية منهج جديد وهو من الابتكارات الكبرى لصدر المتالهين، الا ان هذا المنهج أُجريت عليك الكثير من النقود المباشرة او غير مباشرة، كتلك النقود التي مُورست على مجمل ما نسميه الفلسفة الإسلامية.

ومن هنا سنورد نقد في ثلاث نقاط نعتبرها عامة وجوهرية في مدرسة الحكمة المتعالية غير داخلين في التفاصيل التي تحتاج الكثير حيث لا تسع دراستنا هنا التي تناولت العقل والعقلانية على طول صفحاتها.

النقطة الاولى: القطيعة مع الفلسفة الأخرى.

النقطة الثانية: القطيعة مع فلسفة الطبيعة وعدم الإهتمام بالواقع الموضوعي.

النقطة الثالثة: الإنزياح عن الواقع بالإقتراب من الملكوت.

النقطة الأولى :

بعد ان استعرضنا اهم اسباب النهوض في العقل والفلسفة في الصفحات السابقة ثم حللنا اسباب بداية نهضة الغرب.

فمن الاسباب التي ساهمت في تنمية الحضارة الاسلامية رغم كل الارهاصات الداخلية والاختلافات والنزعات والثورات حتى تفككت الدولة الاسلامية لتننشا دويلات من هنا وهناك خصوصا في الاطراف ورغم السلطة التي كانت تسمى خلافة والتي عليها الكثير من الملاحظات الا ان الامة الاسلامية كانت حضارة وامبراطورية كبيرة حضارة وتجارة وصناعة الى حد ما واقتصاد ودولة كل ذلك كان لعدة عوامل ومن اهم العوامل هو احترام العقل واعطائها مساحة كافية للتفكير والابداع. و كان من اهم اسباب تطور هذا العقل هو الانفتاح على الحضارة واستحضار المنتج الفلسفي الانساني الذي اتى عن طريق اليونان وفلاسفته هذا المنتج الذي كان كبيرا في الفلسفة والطبيعة والعمل الاخلاقي والسياسي.

الفلسفة بما هي حراك الوعي في الواقع او منفعل عنه منتجا نظرياته وفق هذا الانفعال هذه الجدلية بين العقل والواقع وحركته اعطت العقل الاسلامي مراحل متقدمة من النضوج والبعد الواقعي والفهم و الأرضية لإنطلاقة النشاة الاولى للحضارة.

ثم كان الغرب يعيش عصر الانحطاط الحضاري والضمور الفلسفي الى ان تمت ارادة النهوض وفق ضرورة التغيير و ولد هذا بعد نقدي عميق ومراجعة ثم التوجه للنهوض وفق السؤال التقليدي لما قبل اي نهضة هو كيف ننهض.

فقد اختار الغرب النقد للواقع والسائد والتقليد وتكسير عوامل الجمود والتقديس والخنوع للسطلة الساسية والدينية والمعرفية اذا ما كانت هذه السلطة تقف بوجع العقل وتساؤلاته ولا تجيب بشكل مقنع فالضمأ العقلي اكبر من ان ترويه اجوبة تقليدية تجتر الاجوبة الجاهزة والمدرسية.

فكان من اهم عوامل النهضة في اوربا ومن بعدها الغرب عموما هي مراجعة التراث والسائد ببعد نقدي ثم استحضار التراث اليوناني ومراجعة الاصول التي استحضرت هذا التراث ولم يكتفون بالوقوف على اسس ما هو السائد من هذا التراث في حاضرهم. بل رجعوا الى الاصل لهذه التراثات الى اول منطلقات السفسطة والفلسفة وكان من اهم من ساعد العقل الغربي في هذه المراجعة هو الموجود الفلسفي الكبير في العالم الاسلامي انذاك.

هذه الفلسفة التي هي في الاصل اتت عن طريق الغرب اي اليونان وفلاسفة اثينا مع كل ما جرى عليها من تطوير وتوسيع المسائل التي وصلت الى حد سبعمائة مسالة بعد ان وردت من اليونان مائتان.

ففي الوقت الذي بدا الغرب ياخذ من الشرق والمسلمين خصوصا وكان ينهض بهذا المنتج خصوصا ما عند ابن سينا وابن رشد وغيرهم من فلسفة ومنطق وعلوم ونقد للاسس الفلسفية وتنضيج كان المسلمون بالمقابل يقاطعون هذا التراث الذي بدا يتطور. وبدل ان يتم مراقبة هذا الحدث الجديد في الغرب والاستفادة منه. بدا المسلمون ينكفئون على ذاتهم بمنطق من التعالي والزهو، مولدا هذا الزهو إستغناء فيما بعد.

فما بعد الرشدية كانت سمة الحضارة الاسلامية الغالبة هي هذه القطيعة مع تراث الاخر هذا التراث الذي كان عاملا مهما جدا في حضارة المسلمين اول النشاة والتحرك نحو البناء.

فبعد حسم النزاع في الجدال بين العقل والنص وهيمنة الكلام الاشعري والماتردي ثم مدرسة الحديث بكل اتجاهاتها صار العقل من الاهتمامات الجانبية ليس في الشريعة و الكلام فقط.

حيث ايماننا بلابدية ان يكون احد المصادر وليس المصدر النافذ و السطان الذي لا ينزاعه مصدر اخر فدراسة النص لا يمكن ان يكون عقلانيا بحتا ولا عقليا محضا بل هو منهج معرفة يعتمد عدة مصادر. ولكن ما الداعي لهذا ان يوقف النزعة العقلية في ميادينها الاخرى مثل الفلسفة والطبيعة والعلوم الاخرى الانسانية مثلا التي تحتاج الى العقل كثيرا في التطوير والفهم والاستقراء الدقيق والفهم ضمن شروط الزمان والمكان وحركة التاريخ.

اما في الجانب الشيعي فانه وان كان العقل يتحرك واستمرت الفلسفة كما اسلفت ولم تحصل هناك قطيعة مع العقل والفلسفة واستمرت سلسة

الفلسفة من ابن سينا الى المحقق الطوسي الى المحقق الحلي لتصل الى صدر الدين الشيرازي في الحكمة المتعالية ولكن هذا الاتصال مع مرور الزمن بدا يضعف وينكفا على الذات ويكرس القطيعة ايضا مع تراث الاخر بل حتى تطوراته التي بدات في القرن الرابع عشر الحراك الكبير من اجل مسائلة العقل المهيمن وضرورة التطوير. أو يمكن أن نحكم على أن فلسفة صدر المتألهين كرست حالة القطيعة مع الآخر مما أنتج هذا حالة من الإنطواء والإنزواء بما للقطيعة من قدرة على تسبيت العقل وقتل روح الإبداع الذي يلعب فيه التنافس عامل أساس، عبر جدل الأنا والآخر.

فانطلقت الحكمة المتعالية رغم كل فتحها المبين في تاسيس فلسفة تنتمي الى بيئتها وتنطلق من جدل الواقع مع العقل وحركة التاريخ هنا الا انها بعد ان انقطعت عن تراث الاخر، و هذا سبب نظرة احادية، تحدد العقل المنتج في ظرف معين. في حين ان الغرب كان لم ينكفا ولم يقف في التزود والاخذ من حضارة الاخرين، معتبرا ان هذا المنتج الفلسفي و العلمي هو منتج انساني ليس شرقي ولا إسلامي فقط، و عندما ياخذ من تراث الاخرين ليس معناه ان ياخذ شيء خارجي فقط. بل هو يدرس الاخر وياخذ ما ينفعه اولا. وثانيا: ان التراث الفلسفي والعلمي هو تراث انساني و بالتالي لم التعالي عليه واتهمامه او القوعقة على الذات منه؟

ولابد ان نسجل هنا هذه المؤاخذة الكبرى والتي ولدت انعطافة خطيرة في بنية التفكير الاسلامي عموما، هذا التفكير الذي عاش تجربة رائعة في بداية التاريخ الإسلامي عندما اخذ بلا اي تقيد من الغرب و الشرق العلوم والفلسفات والمناهج. كما أخذ عن سقراط وافلاطون وارسطو ثم افلوطين

والافروديسي وغيرهم. وادخل علومهم ومناهجهم في اولويات الاهتمام الاسلامي المعرفي، ليس في الفلسفة والطبيعة فقط. بل ادخل هذه المناهج في صلب حركة العلوم الدينية، كالمنطق واصول الفلسفة وغيرهما. ثم أخذ يقاطع بعدها العقول التي بدات تنتج في الغرب على اساس من التوقع على الذات والانكفاء الحضاري ليكون هذا بداية الانحطاط الحضاري والجمود الفلسفي عند المسلمين.

والحكمة المتعالية مع كل ما انتجت من تاصيل للعقل الاسلامية وتكوين فلسفة وفق المعطيات الذاتية. الا انها من هذا الجانب لم تسجل فرقا كبيرا. هذه المدرسة بقدر ما كانت منفتحة على جميع المدارس بلا اي بعد مذهبي، فاخذت من ابن عربي و السهروردي و الغزالي وغيرهم. الا انها جمدت اسلاميا. و لم تدرس الاخر الذي بدا ينتج فلسفة ناهضة واراء تستحق كما منذ توما الاكويني وبيرون وكوبرنيكس هذه العقول التي قلبت المعادلة في الغرب على المستوى اللاهوتي وعلوم الطبيعة والفلسفة، و أسست لإنطلاقة جديدة. بدات منذ القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين لتستمر اكثر حتى عصر التحول الحضاري الكبير والتحديث والنهضة.

ففي زمن صدر المتالهين القرن السادس عشر او السابع عشر وصلت الحضارة الغربية الى تحقيق انجازات كبرى في المعرفة، كانت هي سبب النهوض وكان لابد على معلم المدرسة المتعالية ان يدرس كل هذه التطورات بحالة من التواصل المعرفي الانساني كي لا تكون القطيعة سببا من الانغلاق على الذات. هذا الانغلاق الذي كان ولا يزال من اهم اسباب

التراجع الحضاري للمسلمين. وكان لابد على مفكري هذه المنطقة عموما و الفلسفة ان ينشغلوا بتطورات الواقع في الجهة الغربية من العالم خصوصا بعدما أثبتت هذه الحركة فاعليتها وبدأت تُنتج فلسفة ناهضة وعلوم تستحق الإنتباه.

هذا التعالي بنحو من الزهو الذاتي والتعالي على الاخر وشيطنته والانكفاء على الذات بشكل خرافي، فلا يمكن لامة ان تنهض الا من خلال مراقبة كل التطورات حولها وتنتج فكرها وفلسفتها وفق هذه المعطيات الجديدة.

وتبني تصورتها بشكل انضج من خلال التواصل على اسس دراسة كل التطورات. فمعطى الاخر وجدله مع الذات الكلية (الامة) ليس ترفا فكريا، و لا تشبيع لغريزة الاطلاع والفضول العلمي فقط، بقدر ما هو ضرورة حضارة من اجل التوازن الحضاري، و التكامل التاريخي، و حرصا على عدم ان يحصل تفاوت حضاري على اساس هذا التطور المعرفي الذي سيصبح قاعدة التطور العامة في كافة مجالات الحياة بل حتى الدين.

النقطة الثانية :

القطيعة مع فلسفة الطبيعة وعدم الإهتمام بالواقع العملي.

وردت الفلسفة الى العالم الاسلامي ببعدها الشمولي وتمت دراستها وترجمتها بهذا الشكل و أثرت بالوقع الإسلامي على هذا الأساس.

فالتقسيم التقليدي للفلسفة يقوم على التقسيم الأولي التالي...

الحكمة النظرية: وهي التي تمثل الفلسفة الأولى والإلهيات والطبيعيات.

الحكمة العملية: التي تشمل الأخلاق و سياسة البيت و المدن و البلدان.

هذا التفريع الاولي بكل توسعاته كان مثار اهتمام كبير لدى فلاسفة الاسلام. بل حتى الفقهاء المحدثين و المتكلمين و المهتمين في علم الاخلاق وفلسفتها حسب انفتاح كل عالم ومفكر وقدرته في فهم واخذ من هذه الفلسفة و كيفية طرحها بالطابع الاسلامي او الوقوف عليها بما هي علوم مثل جابر بن حيان وخالد بن معاوية و ابو بكر الرازي من الاولين الذين اهتموا بهذه العلوم بما هي هي.

ثم استمرت عملية التعاطي مع الفلسفة بهذا الشمول لتعطي فهما ناضجا تاريخيا لفلاسفة الاسلام للكون والطبيعة وحتى الدين ببعد عقلاني.

ثم كان الاهتمام بفلسفة الطبيعة بما وردت من حكماء اليونان ونمت وتوسعت عند فلاسفة الاسلام عاملا حضاريا اخرا خصوصا في الكيماء والفلك والطب.

ففي الوقت الذي كان نفس الفلاسفة الكبار يمارسون هذه العلوم كعلوم ومهنة كان هناك متخصصون يعملون خصوصا في الطب هذه المهنة التي اهتم بها الاسلام ايضا في نصوصه ليرد في الحديث: (العلم علمان. علم الاديان وعلم الابدان).

وان كان علم الابدان هنا لا يقتصر على الطب والتداوي عندما يكون البدن موضوعا للدراسة. فهذا يتطلب الكثير من العلوم. هذا العموم كان يتطلب الاهتمام الاعمق والتوسع العلمي، وهذا لا يكون الا من خلال دراسة كل ما يرد في هذا الميدان اي كان جنسه و لغته. المهم الوصول الى هذا العلم وفهمه ودراسته، و بالتالي الاستفادة منه هذا هو المنطق الديني والواعي.

فكان الطب من اهم العلوم التي اهتم بها المسلمون وبرعوا بها منذ بداية اخذ هذا العلم من حكماء اليونان، هذا العلم الذي تطور ونما اكثر حسب التجارب التي تراكمت والخبرات على طول التاريخ الاسلامي، وبما ان الطب علم طبيعي يقوم بالاساس على التجربة لهذا كانت التجارب عامل مهما في توسع هذا العلم الذي بدا عند الاوائل ليتطور اكثر عند ابن سينا الذي الف فيه كثيرا كما في كتاب القانون والتشريح وغيرها من الكتب التي كانت تدرس في بداية نهضة الغرب حتى القرن الثامن عشر ليستمر اكثر تطورا عند ابن الهيثم وابن القف وغيرهم من الحكماء الكبار وغيرهم ممن هم دون هذه الاسماء الكبرى.

ثم علم الفلك الذي هو الاخر تطور كثيرا ليصل في زمن المحقق الطوسي الى مرحلة متقدمة الطوسي الذي عرف باهتمامه بالفلك وهو اول من انشاء تلسكوبا من اجل مراقبة النجوم ودراسة تحركاتها.

تخصصه في الفلك اضافة الى عمقه في الفلسفة والفيزياء والعلوم هو الذي ابهر هولاكو زعيم التتر الذين غزو بغداد في زمن الطوسي وكان الطوسي سببا في ترويض الهمجية التترية انذاك وقد رويت الكثير من هذه القصص في كتب التاريخ اهمها (وهناك قصة تروي الحديث الأول الذي دار بين هولاكو ونصير الدين وكان هولاكو قد سمع بمكانته العلمية فقال له: أنت تطلع إلى السماء؟ فقال له : لا ، فقال : ينزل عليك ملك يخبرك؟ فقال له : لا ، فقال له : هولاكو ، فمن أين تعرف ؟ قال نصير الدين: بالحساب، فقال: تكذب ، أرني من معرفتك ما أصدقك به، وكان هولاكو

جاهلا قليل المعرفة فقال له نصير الدين : في الليلة الفلانية في الوقت الفلاني يخسف القم.

قال هولاكو: احبسوه إن صدق أطلقناه وأحسنا إليه، وإن كذب قتلناه فحبس إلى الليلة المذكورة، فخسف القمر خسفا بالغا فاتفق أن هولاكو تلك الليلة غلب عليه السكر فنام ولم يجسر أحد على انتباهه . فقيل لنصير الدين ذلك فقال : إن لم ير القمر بعينيه وإلا فأغدو مقتولا لا محالة، وفكر ساعة ثم قال للمغول: دقوا على الطاسات وإلا يذهب قمركم إلى يوم القيامة، فشرع كل واحد يدق على طاسة، فعظمت الغوغاء، فانتبه هولاكو بهذه الحيلة ورأى القمر قد خسف فصدقه وآمن به، وكان ذلك سببا لاتصاله بهولاكو)([1]) .

هذه العلوم وغيرها نتيجة وجودها كاهم ما ورد عن الطبيعيات في الفلسفة وهي كانت من اهم ركاز الحضارة الاسلامية فهي ان كانت ايضا علوم تعرضت للنقد كثيرا وتم تاسيسها بشكل اكثر علمية بعد انفصالها عن الفلسفة لتتوسع كعلوم لها كيانها الخاص تحت مسمى العلوم التجريبية. هذه العلوم بوجودها الفلسفي بقدر ما تعرضت للنقد وكان هذا النقد ضروريا بعد الاكتشافات الكبيرة ونقد الاسس الفلسفية والمنطقية التي كانت تقوم عليها لتاخذ وجودها الطبيعي كعلوم تجريبية تقوم على الدقة والملاحظة والتجربة. الا انها لا يمكن نتقدها انزياحا لصالح فلسفة اللاهوت و رؤية

١ – هذه القصة التي وردت في المنهل الصافي لابن تغري خلاصة الأثر للمحبي الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي – حسن الأمين – الصفحة ص ٥٤ .

الدين، لتكون عند البعض من العلوم المنبوذة التي لا تصب في مصلحة الانسان الالهي، فتصبح لدينا بهذه الدعوى انتكاسة تحت شعار لاهوتي، وهنا يكمن الخطر الحقيقي لندخل في مرحلة السبات الحضاري.

فان عملية النقد في الغرب لفلسفة الطبيعة التي افضت الى تفكيكها واخراجها عن البحث الفلسفي الى البحث العلمي الذي يقوم على التجربة كانت عملية موفقة وافضت الى هذه الحداثة والتطوير، ولكن نقد فلسفة الطبيعة وابعداها عن محور التداول المعرفي بنوع من الاهمال والنظرة السلبية هذا هو ما ينبغي اعادة النظر فيه جدا للوقوف على اسس نهضة حقيقية وانطلاقات حضارية.

كانت هذه من اهم ركائز النقد التي لابد ان توجه الى مدرسة الحكمة المتعالية التي تخلت عن فلسفة الطبيعة منطقعة عنها فهي ان كانت فلسفة مرحلية لابد ان تتطور وفق ما حققت العلوم التجريبية بعد انفكاكها عن الفلسفة. الا ان الاشكالية الكبرى التي وردت على مدرسة صدر المتالهين على انه كان له موقف سلبي من الطبيعيات وكان ناقدا لابن سينا على هذا الاساس اي من خلال اهتمام ابن سينا في الطبيعيات التي لا يرى لها قيمة حسب توجهه الفلسفي اللاهوتي.

ليس من المشكلة ان يهتم المفكر في جانب من جوانب المعرفة حسب تخصصه واهتمامه وقدرته الا انه الاشكالية هو في اتخاذ موقف مضاد لهذه العلوم. في ذلك الوقت الذي تطورت فيه الفلسفة الطبيعية الى زمان المحقق الطوسي كان ينبغي توسيع هذه العلوم ومراجعتها دوما مع تقدم عمليات التجربة والملاحظات وتقادم الموضوعات وتوسعها. وكان هذا ممكنا في

الحضارة الاسلامية. هذا التقدم والتطور الذي يسقل بالتجارب كان يمكن له وفق ضرورة التطور التاريخي حسب تراكمات التجارب والخبرات ان يتطور اكثر الا انه عندما يتم الانشغال عنه في امور اخرى واتخاذ موقف سلبي منه هنا تقع الاشكالي الكبرى بل الازمة الحضارية الخانقة.

فانه وان كان ليس هناك اي تضاد نظري معرفي بين فلسفة الحكمة المتعالية ولا مبانيها كما فصلنا سابقا. الا ان التجاهل لفلسفة الطبيعية بل اتخاذ موقف سلبي منها قد يقودنا الى انحدار كبير في دائرة المعرفة نفسها، ويجعلها ناقصة عن تكوين منظومة معرفية دقيقة وشاملة، ورؤية واقعية للعقل. التي هي الاساس في بناء الحضارة وفق العلوم التي تتطور حسب الدقة والملاحظة والتجربة سواء العلوم التجريبية كالطب والكيمياء والفيزيا والفلك وغيرها او العلوم الانسانية والتطبيقية كالفلسفة واللغة والاجتماع والسياسة الخ ...

ففي الوقت الذي دخلت التجربة كاهم عناصر تشكل المعرفة لما قدمت من ثراء واقعي للمعرفة البشرية نرى هنا موقفا سلبيا عمليا وليس نظريا والا نظريا فقد وجدنا قابلية كبيرة للحكمة المتعالية في فهم الواقع وتشكل وعي وجودي منسجم ومتجانس مع الواقع الخارجي عن الذهن وفق جدلية عميقة ومنتظمة على اساس الواقع الخارجي والذهن . الا انها عمليا ومن خلال نقد الفلسفة الطبيعية ارتدت في هذا المجال عن توسيع مدركات المعرفة وشموليتها للموضوعات الحديثة .

هذا الموقف كان هو الموقف السائد بعد الرشدية لكافة المدارس المعرفية وهذا ما يفسر التراجع الحضاري للمسلمين الذي بدا من حينه ولا يزال.

النقطة الثالثة :

الانزياح عن الواقع بالاقتراب من اللاهوت.

في الوقت الذي كان الموقف السائد للاهوت المسيحي هو الانغلاق على التفسيرات الكنيسية التي كانت تعتمد اراء افلاطون و الافلاطونية المحدثة عن العقل والعالم الخارجي لتتخذ موقفا معاديا للعقل بمعناه الارسطي حتى اصبح اللهوت مندكا وممتزجا بشكل تركيبي رصين على هذه الاراء .

كان اللاهوت الاسلامي اكثر انفتاحا منذ نشاته الاولى التي اعطت مجالا واسعا للعقل بحيث ان العقل تقبل الاراء الارسطية في العقل وادخل البرهان العقلي في الاستدلال الديني والغير ديني.

واعتبر المسلمون منذ الاول البرهان الارسطي طريقا مهما في الاستدلال منذ عصر الفارابي وكذا ابن سينا حتى ابن رشد. لا ندعي انه الموقف الرسمي والسائد الا ان البرهان دخل كاهم عنصر في الاستدلال الاسلامي على مستوى الاجتهاد الفقهي والجدل الكلامي ثم الفلسفة.

هذا الموقف استمر وتم استثماره كنزعة ارسطية في المعارف الاسلامية عموما تقوى وتضعف تعلو وتنخفض بين عالم واخر وفيلسوف واخر.

بدات الفلسفة عند الكندي بعيدة نوعا ما عن الاراء الارسطية ثم نزلت بقوة مع الفارابي ليلقب بالمعلم الثاني بعد ارسطو فقد كان الشارح الاول

لارسطوا ومتبني منهجه البرهاني والمنطقي بشكل مركزي رغم ميله الافلاطوني الذي دعاه في النهاية الى عمل توفيقي بين الارسطية و الافلاطونية. ثم ابن سينا الذي رسخ مبدا المدرسة المشائية الارسطية واعتماد البرهان الارسطي بشكل مركزي في المعرفة والاستدلال بشكل عام. واستمر الموقف المشائي والارسطية عبر منهج الاستدلال البرهاني في المعرفة الاسلامية في الكلام والفلسفة ونسبيا في العلوم الاخرى حتى الفقه، الى ان وصل الى صدر المتالهين الذي نشا اكثر ميلا الى الفكر العرفاني الصوفي الاشراقي الا انه حصل تحول كبير في فكره بعد العزلة الطويلة ليخرج اكثر مشائية مؤسسا مدرسة الحكمة المتعالية وفق المنهج المشائي الارسطي.

الا انه هنا يمكن تسجيل ملاحظة اخرى ومن هذا المنطلق على الحكمة المتعالية هذه الملاحظة تقوم على اساس انها اسست الفلسفة وفق لاهوت اسلامي جديد وبقدر ما تقربت من اللاهوت الاسلامي ابتعدت عن الطبيعة والواقع الموضوعي العنصر الجدلي الحتمي لتطور المعرفة البشرية وتوسيع مدارك الفلسفة.

واذا ما نظرنا الى الهندسة العامة للحكمة المتعالية التي صيغت على اساس من الاسفار الاربعة بشكل لاهوتي منهجي محكم فهي وان لم تلتزم كثيرا بهذا السير المنهجي المسبوك الا انها فعلا اقتربت اكثر من الالهيات وتفسير الوجود بشكل عام متجبا الخوض في موضوعات الواقع لتفقد اهم عنصر تطوري في المعرفة المتعالية عند صدر المتالهين.

فهي من هذا الجانب فعلا حكمة متعالية تعالت عن الواقع الى حد ما بهذا البعد اللاهوتي، ليعيش العقل الإسلامي بين تعالي لاهوتي، و انداكاك واقعي. تعالي في المدرسة الاسلامية عموما عن الواقع ومجريات التطور فيه وعناصر صناعة المعرفة الدقيقة عن طريق الدقة في الملاحظة، واندكاك واقعي مبتعدا عن هذا السمو و الاصالة الانسانية ببعده الروحي.

واذا ما رجعنا الى تقسير السير الفلسفي في الحكمة المتعالية على اساس الاسفار الاربعة سندرك هذا البعد بشكل واضح.

ولتوضيح ذلك نقول: إن السفر هو الحركة عن الموطن أو الموقف متوجها إلى المقصد بطي المراحل و قطع المنازل، وهو على ما اعتبره أهل الشهود والعرفان أربعة اسفار.

الأول: السفر من الخلق إلى الحق برفع الحجب الظلمانية والنورية التي بين السالك وبين حقيقته التي هي معه أزلا وأبداً. فإذا أفنى السالك ذاته فيه تعالى ينتهي سفره الأول ويصير وجوده وجوداً حقانياً؛ ثم عند إنتهاء السفر الأول يأخذ السالك في السفر الثاني.

الثاني: وهو السفر من الحق إلى الحق بالحق وإنما يكون بالحق لأنه صار ولياً وجوده وجوداً حقانياً فيأخذ في السلوك من موقف الذات إلى الكمالات واحداً بعد واحد حتى يشاهد جميع كمالاته...؛

الثالث: هو السفر من الحق إلى الخلق بالحق و يسلك من هذا الموقف في مراتب الأفعال ويزول محوه ويحصل له الصحو التام ويبقى ببقاء الله ويسافر في عوالم الجبروت والملكوت والناسوت ويشاهد هذه العوالم كلها بأعيانها...؛

الرابع هو من الخلق إلى الحق بالحق فيشاهد الخلائق وآثارها ولوازمها فيعلم مضارها ومنافعها في العاجل والآجل يعني في الدنيا والآخرة و يعلم رجوعها إلى الله و كيفية رجوعها وما يسوقها ويقودها ويخزيها وما يمنعها ويعوقها و يدعوها.

لنرى هنا ان صدر المتالهين يقسم منهج الحكمة المتعالية وفق المنهج العرفاني التدرجي هذا ليفسر كل شيء وفق ارجاع الامور الى الاصل الالهي وعالم الملكوت فتنحى عنده عموم الفلسفة منحى لاهتوي جديد.

واذا لم نجد ان هذا المنهج قد سبك فلسفة صدر المتألهين، فعلا لنراه ينطلق في جزئيات الفلسفة ومباني المعرفة ببعد واقعي عميق و نظرة وجودية اكثر حداثة و تطور مما هو السائد في عموم المعرفة الاسلامية في زمن بل في مرحلة ما بعد الرشدية عموما الا انه يحاول دوما الوفاء لهذا المنهج ليكبله من التوسع اكثر في الفلسفة كي تكون اكثر احتكاك بالواقع.

فان صدر المتالهين وان كان قد اسس وفق حدود ما توصل اليه وأجتهد في تحقيق هذا العمق الفلسفي في حدوده. و مهمة التاسيس هي اصعب المراحل. لهذا كان ينبغي و لابد على المهتمين بهذه المدرسة وشارحيها ومتبنين اصولها و استاذتها الكبار أن يقوموا بدور النقد والمراجعة والتوسيع. هذه المدرسة التي لا تزال تهيمن بشكل كبير على المنهج الفسلفي بل المعرفي عموما. التطوير اكثر والرجوع الى الاسس ودراستها بعمق نقدي مراجعة من اجل الانطلاقة الجديدة والابتكار وليس الاستغراق والضياع فيها و التقوقع في مبانيها، النقد الذي يريد ان ينتج شيء جديد ويتعدى ترسبات التكلس.

فاذا كانت القناعة السائدة هي ان هذه المدرسة هي المدرسة المولودة في البيئة الإسلامية والولودة الى الان للمعاني و رفد المعرفة. الا انها معرفة بشرية تحتاج دوما الى التجديد والاجتهاد بعد النقد والمراجعة. ومن اهم ما ينبغي مراجعته في مدرسة الحكمة المتعالية هو محاولة تقريب منهجيتها من الواقع وتوسيعها لتكون اكثر شمول و واقعية، كي تكون المعرفة فيها اكثر فاعلية وفق جدلية العقل و الواقع. لانه أي أمة بل العالم كله يحتاج الى معرفة اكثر شمولية لأبعاد الانسان و الوجود، و فاعلية العقل. و لكن على اساس اهمية عنصر الواقع و الدقة في الملاحظة و تصويب الرؤى على اساس موضوعي. خصوصا ان مدرسة الحكمة المتعالية اعطت اهمية مركزية للزمن في المادة وهي التي ادخلت عنصر الزمن للجسم كبعد رابع بعد الابعاد الثلاث التقليدية من خلال الحركة الجوهرية التي كانت من اهم ابدعات المدرسة الصدرائية في الفلسفة.

المدارس تبدا عميقة في التاسيس خصوصا المدارس الشاملة و التي تعطي رؤية عامة او تحاول ولكن لا يمكن ان تنجح اكثر وتصمد في حركة التاريخ الا من خلال المراجعة النقدية الدائمة واعادة الإنتاج و الإجتهاد.

الفصل الثاني
المذهب الذاتي في المعرفة
عند السيد الشهيد محمد باقر الصدر (رض)

بعد أن حُسم النزاع حول مفهوم العقل في الغرب معرفيا ضمن قالب خاص نتيجة إفراز معطيات العلم الحديث، على أنه عقل مادي، عضو من أعضاء الجسد، منفعل ثانوي، عبر الحواس للطبيعة، و أنتهت مسألة الثنوية لصالح الأحادية في المجامع العلمية الرسمية. أي؛ أحادية الروح و الجسد، التي بدأت في القرن السابع عشر على يدي سبينوزا - كما بينت سابقاً — ثم تطورت نظرية العقل في الجانب التجريبي بنزعة حسية مادية، وبالتالي أصبح العقل جزء مادي ينحصر تفسيره بعلم الفسلجة والفيزياء و النفس الحديثة، التي لا تعتبر بالروح و لا العقل كجوهر مفارق ولا الجنبة المجردة للروح.

هذه النظرية ليبدأ تفسير العقل على أساس الظواهر والسلوكيات و ما ممكن ملاحظته، كما عند واسطون وبافلوف وغيرهما، ثم وفق هذه المنطلقات ترسخت الفلسفة الحسية والتجريبية المادية في تفسير العقل إلى أعلى مسوياتها، بعد أن تعدت مرحلة الثنوية و وجود الروح كوجود مجرد، و العقل كجوهر مفارق.

هذه المعطيات كلها و غيرها، إضافة إلى جانب التشكيك و إتجاهاته التي رافقت مبحث العقل الغربي، و أنتجت مزاوجة ممتزجة بشكل منهجي بين الشك و الحس لتتطور فلسفة متضخمة مُؤسَسَةٌ على فلسفات عميقة و

إشكاليات مستحكمة، أنتجت فيما بعد فلسفة حسية راسخة في العقل الغربي. تقود هذه الفلسفة أسماء كبيرة في عالم الفلسفة و المعرفة و نقد العقل التقليدي السائد، ومن هذه الأسماء اللامعة، فرانسيس بيكون و نقده للمنطق الصوري وتاسيسه المنطق التجريبي، و وضعية كونت، و جون لوك الذي إنطلق في في تأسيساته الحسية وفق معطيات المنهج العقلي، و هكذا ميل سورانت. حتى نصل إلى دافيد هيوم الذي يصفه الكثير من الفلاسفة بأنه الأعمق و الأدق في نقد العقل و طرح العقل الحسي، و هو الذي قال عنه كانط (هيوم أيقضني من سبات اليقين).

لياتي بعد ذلك الفيلسوف الكبير (أمونيل كانط) ليقود تحولاً كبيراً في الفلسفة و المعرفة البشرية عبر نقده العقل ومنظومته المعرفية، ليكون معلم الفلسفة الحديثة الأول في الغرب، و قائد التحول الكبير.

كانط كان ولا يزال يحتل قمة معرفية في العقل الغربي من خلال فلسفته العميقة جداً في نقد العقل و محاولته طرح العقل المحض. كانت محاولة عميقة جداً وموفقة إلى حد كبير في مجالها، إذا ما تم تقييمها من حيث نجاح الفكرة و كثرة معتنقيها و المروجين لها في العالم. بل حتى من حيث عمق النقد و نتائج التأسيس التي إنتهى اليها هذا الفيلسوف المثالي الكبير.

ألا أن المشكلة في فلسفة كانط أنه لم يُنتج عقلاً محدداً في منظومة الإبستملوجيا على وفق معطيات العقل التي تراعي جميع مناهج المعرفة و العلوم، بل عقل مقيد في دوائر محددة ضمن معطيات العلوم و حدود المعارف في عصره، كان هذا التحديد هو نتيجة صراع معرفي و نقدي طويلين مع العقل، بدأ هذا الصراع منذ بداية عصر النهضة العلمية و

التحديث في الغرب، و أستمر أكثر ليُرسخ العقل التجريبي، نازعاً عن نفسه البعد الروحي و المعنوي و مفارقاً لمعطيات حركة العلم والمعرفة في كافة جوانبها، بشكل عام، كما عند الفيلسوف العقلاني سبينوزا مع اعتقاد هذا الأخير بالروح ومؤمن بها. لتؤسس فلسفلته عقلاً جديدً أو قل معرفة جديدة تتعدى مرحلة العقل ببعده الروحي والعقلاني الواقعي مما أفرزت فلسفة كانت ونقده للعقل من مثالية متعالية، و منظومة أحادية لا تراعي الواقع إلا ضمن أُطر معقدة يصعب إثبات جدواها في جميع المعارف خصوصاً في مناهج المعرفة الإنسانية الأنتربولوجية، ألتي تجاوزت نوعا ما معطيات التجربة، لتساهم في دراسة الجزئيات والتفاصيل بنحو من التوسع أكثر من مجرد العقل المحدود.

فالعقل عند كانط، ليس أداة معرفة جبارة لها هذه القدرة الواسعة التي يمكن أن تغطي كافة مجالات المعرفة، ولا قوة يمكن أن تنطلق بكل إندفاعها لتحقق و عيها الذاتي على الأشياء في الخارج، و لا يمكن كسب المعارف على وفق ما يمكن أن يصل إليه العقل، من خلال وسائل الإستدلال و البرهنة، أو حتى المُطور، فعند كانط لا يمكن أن يتطور العقل أكثر مما توصل إليه في (نقد العقل المحض). بل ان العقل هذا محدود في إطار الطبيعة أو فيما يمكن أن يصل إليه العقل من خلال الحواس و التجربة على نحو من الظواهر والتمثلات للعقل مما يفضي ذلك غلى نوع من المثالية المتعالية ونزعة ذاتية، ثم لا يمكن أن يواصل بحثه عما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا). فاذا كان العقل لا يتستطيع تحصيل معرفة بالأشياء بهوياتها الحقيقية وماهياتها (الأشياء بما هي) إلا ما يمكن أن يمر إليه من خلال

الحواس بشكل ساذج، أو من خلال التجارب و الإختبارات و الدقة في الملاحظة، فكيف يمكن أن نصل ألى معرفة جدية في ما بعد الطبيعة، و ندرك الأمور المفترضة في ذاك العالم الواسع الكبير، ثم نحاول أن ينال عقلنا من معرفة الله وحدود الكون و الزمان و الطبيعة. فهذا مما لا يمكن أن يناله العقل ويتوصل إليه.

فالعقل إذن و فق مثالية كانط محدود، و المعرفة نسبية و ليست هي. أي: معرفتنا بالأشياء كل الاشياء معرفة دقيقة (الأشياء بما هي هي). فإن الأشياء بما هي يستحيل معرفتها بالدقة، فالنار التي نعرفها و نتصورها في عقولنا، ليست هي نفسها في الحقيقة بهذه الآثار. فما نعرفه عن الأشياء هو جزء ما أحسسنا به، و ما أدركناه من خلال التجربة. أما الأشياء بحقيقتها فليس ممكن الوصول إليها.

فكانط و إن كان فيلسوفاً مثالياً من حيث إيمانه بالعقل كأداة معرفية ذاتية أولية، ألا أنه من جانب أخر تجريبي، لا يرى إمكان تحصيل المعرفة، ألا من خلال ما يرد إلى العقل بالحس والتجربة. ثم فقط ما يمكن أن يصل إلى الحس بشكل نسبي غير دقيق، و غير شامل لجميع أبعاد ماهية الأشياء. ليغلق أبواباً في العلم، و يرسخ من إتجاه الشك أكثر.

حيث الأشياء التي ندركها هي ليست التي في الخارج. بل هي شيء آخر ينزع عليها العقل نفسها لتكون عبارة عن تمثلات للعقل. فمعرفتنا بالأشياء ليست واقعية. فالأشياء تمر بمراحل تعقل حتى تصل إلى الذهن، و بالتالي لا يمكن تحصيل الأشياء بحقيتها وماهياتها. ليصل إلى نتيجة حاسمة أن معارفنا عن الأشياء ليست حقيقية. بل هي ظواهر و تمثلات لا تطابق الواقع

الموضوعي في الخارج. لتمثل المثالية هنا أشبه ما تكون بالطرافة مبنية على وهم ساذج للإنسان يزيح عن نفسه خصوص تميزه العقلاني عن الكائنات و الأشياء وبعد المعرفة الواقعي.

ثم أن العقل يمارس خداعه أحيانا، فيسبغ على بعض الحقائق الأحكام، ثم ما هذه الأحكام إلا نزعة العقل في تكنيه الأشياء، و فق التجربة المتكررة، و العادة المعرفية عبر طرق الإعتياد في التعرف على الأشياء.

فأنت حين تقبل على أمر لتراه يتكرر إيجاده بشكل متسلسل بعد شيء آخر، أو نتيجة لمقدمات دوماً، لتعتبر في هذه التجارب المُعتادة قانون للسببية و العلية، في حين أن العقل المحض من غير النظرة هذه لا يمكن أن يعترف بهذا القانون و غيره، مما أعتاد عليه العقل على هذا النحو، و كل ما في الأمر أن هذا نوع من الإعتياد السائد، و ليس هناك ربطا ذاتياً بين هذا المتقدم الذي يحدث هذا المتاخر عنه دوماً. فليس هناك ضرورة ربط ذاتية بين هذه المقدمات و النتائج، فالعقل المحض وبالدقة العقلانية لا يرى هذا.

فضربي للكرة دوماً ينتج عنه تدحرج الكرة في الإتجاه الذي أريد، و هكذا الإكتواء بالحرارة الذي هو دوماً وفق العادة يسبب الألم و الإحتراق، و ليس هناك رابطاً ذاتياً حقيقياً بين المقدم والنتيجة، و غيرها من الأمثلة من واقع حياتنا اليومي، من إبداعات و إختراعات العقل عند كانط، هذه النظرة التي إستفادها بشكل كبير من نقاد العقل الحسيين و التشكيكين قبله كما بينتها سابقاً في فلسفة جون لوك ودافيد هيوم وغيرهما.

ثم أن كل المحاولات التي اتـت بعـد هـذه المرحلـة التـي ترسـخت فـي العقل الغربي العام و المخيلة الجمعية للمهتمين بالمعرفة عبر العالم، في نقـد المثالية و أحادية التفكير المادي. هذه المحاولات التي كانت تقوم...

إما على أحادية النقـد فقـط، لقصـور هـذه الأفكـار التـي تقتـل العقـل و الإنسان ببعد التعقل، و تنهي حركـة الفلسـفة كإصـطلاح، والتفلسـف البعـد الفطري في الإنسان. بسبب لا جدوى المعرفة بهذه المحدوديـة الخانقـة قـد فشلت في إعطاء نظرة أكثـر واقعيـة وإنسـجاماً مع معطيـات توسـع المعرفـة البشرية و مناهج الفكر الإنساني.

و إما الردود التي اعتمدت المنط التقليدي الصوري و البرهان الأرسـطي و الأقيسة و الإستقراء، و التي لا يمكـن أن تـنهض بمعرفـة جديـدة بعـد أن هوت مضرجة بدمائها عجوزاً كهلاً مثخناً بالجراح، نتيجة النقد المبـرح مـن قبل التشكيكيين و الحسيين و أنصار المثالية المتعالية. بل حتى الـذين كـانوا يميلون إلى اضعاف شبكة معرفة العقل لصالح الـنص والتـأملات الروحانيـة في كل الأديان السماوية و الروحية في العالم.

فالمحاولات ألتي تم طرحها لتمثل نظرة عقل واقعية أشمل من مؤديـات المثالية و الحسية و أرتكزت على نقد العقل الحسي و التجريبي و النسبي، و إرجاع الكثير من تفاصيل هذه الفلسفات إلى الشـك و السفسـطة. لـم تـنجح فـي إيقـاف زحـف العقـل وفـق المفهـوم النسـبي والحسـي فـي العـالم. ثـم محاولات طرح العقل الأرسـطي وفـق المنطـق الصـوري والبرهـان القياسـي والإستقرائي من خلال واقعية الأشياء و أهمية دور الحس فـي المعرفـة عنـد أرسطو و الأسس الفطرية و الأوليات في العقل، التـي مـن الصـعب إنكارهـا

خصوصاً أنها سهلة التعقل و الإثبات لإعتبارات عديدة سنأتي إليها فيما بعد. ولا حتى إدعاء أن البرهان التقليدي لا يقوم بشكل مثالي و لا ذاتي بحت. بل هو ناتج عن مواد تجريبية في الأقيسة البرهانية. كما أن صغرى البرهان تجريبية وكبراه كلية تقوم على الإستقراء أيضا، و بالتالي البرهان يمر عبر مقدمات يقينية مجربة و التجريب ليس بدعاً في المعرفة البرهانية. بل هي أسس ثابتة في طرق الإستدلال و الإستنباط. و بالتالي فإن الأقيسة يقينية تقوم على الحواس والتجربة أيضاً فهي أقيسة تصل بنا إلى الحقيقة واليقين بدقة.

ولكن كل هذه المحاولات لم تنهض بمعرفة ناضجة تساهم في المشهد الحضاري في عصر الحداثة، ول م تُقنع العقل المُحدث هذا، المتُسلح بأدوات التجربة الفخمة و التكنلوجيا والتطورات الهائلة والإنجازات الكبرى، التي ينسبها العقل التجريبي بكل ثقة إليه معضدة ببعده المادي و الحسي بحالة من إدعاء الواقعية.

إلى أن أتت نظرية المذهب الذاتي في المعرفة ببعدها الشمولي حيث أن العقل الجبار للسيد باقر الصدر كان مطلعاً دقيقاً على ما يرد إلى اللغة العربية من هذه الآراء و النقود و الفلسفات و كان يذهب إلى عمق الأفكار و أصولها و كان يكلف كبار الأساتذة في الفلسفة و اللغات لترجمة بعض الأفكار المهمة التي تُنتج في العالم، كما هو معروف في سيرته العلمية. و كان متواصلاً مع العقول الفلسفية الكبرى في العالم الإسلامي. و كان كثيراً ما يطلب مصدر أم في الحضارة الغربية كي يطلع عليها. فإضافة إلى إطلاعه العميق على الفلسفة الأصيلة في العالم الإسلامي خصوصا مدرسة الحكمة

المتعالية لصدر الدين الشيرازي و غيرها. ألا أنه أخذ من الجميع داخلياً و خارجياً و كان يتفهمها بعمق و يدرسها بموضوعية عبر سنين من الجهد الفكري، إلى أن توصل إلى نظريته الكبرى في المعرفة، أي (المذهب الذاتي غي المعرفة) في كتابه (الأسس المنطقية للإستقراء). ليطرح فلسفته و العقل و المعرفة على أساس أكثر قدرة و شمول. بخلفية نقدية عميقة للآراء في الغرب و الشرق. ليؤسس مدرسته بشكل ناضج أعترف به الكثير من الباحثين المتخصصين في عالم الفلسفة و الأبستملوجيا في العالم والإقليم الإسلامي.

ولكن للأسف إلى الآن لم يتم طرح هذه النظرية المهمة إلى العالم، و تم تجاهلها بشكل وآخر، في حين أن هذه النظرية بهذا الحجم، تحتاج الكثير كي يصل صوتها إلى العالم وتأخذ حيزا من المراجعة و الفهم، ليس معرفيا فقط، بل تحتاج إلى إرادة جماعية و سياسية و ثقافية، كي يتم طرحها على أنها معطى معرفي جديد في العالم الإسلامي. بل العالم، و ليس هذا فقط، بل هذه الرؤية المعرفية ببعدها التجريبي الناضج، و خلفيتها الأصيلة يمكن أن تكون بنية تحتية لأسس إنطلاقة النهضة في العالم الإسلامي.

فالأمم تنطلق أولاً من النظريات الكبرى المؤسسة للحضارة و إعتناق هذه الأفكار هي بداية النهضة. فالنهضة تبدأ من العقول، و الثورة بالأساس هي ثورة معرفة يمكن أن تغير المعادلات في الواقع بعد أن تعزم الإرادة الجمعية، أو على الأقل النخبوية من أجل تقرير البداية الصحيحة للنهوض.

بعد هذه المقدمة يمكن الآن أن ندخل في تفاصيل فهم فلسفة الصدر ونظريته في المعرفة ونظرته للعقل، نبدأ من المنطلقات الأساسية التي إنطلق منها.

فالصدر إنطلق من الأساسيات المعرفية في المدرسة العقلية، و فلسته لا تخرج عن سياقات المدرسة العقلية العامة بما هي مدرسة يعتقد معتنقيها و الصدر منهم أنها المدرسة الواقعية و الأقرب إلى المنطق المقبول.

و بقدر ما نقد الصدر إتجاهات العقل سواء كانت التقليدية كالعقلانية الأرسطية كما سنذكر، و المدرسة العقلية الحديثة خصوصاً ديكارت و كانط ألا أنه كان متفقا على الكثير من البنى الأساسية و المنطلقات للمدرسة.

فالصدر يمارس النقد العميق للمدارس أو قل ما فهم من هذه المدارس و ما وصل إليه و وقع بيده من الترجمات و الأفكار الأساسية لهذه المدارس التي كانت تصل إليه و ترد إلى العالم الإسلامي. لذا تجد أن كتاباته تمارس النقد و المراجعة والمسائلة بشكل عميق ليكون نقد الآراء و المدارس من أبرز ملامح فلسفته.

ليس النقد للمدارس التقليدية السائدة و لا فقط المدارس الحديثة المتنوعة والمتشعبة. بل هو مارس فعلاً النقد في جميع الإتجاهات. ثم قد طرح مدرسته على ركام ما بعد النقد للآراء والمدارس، لتقوم مدرسته على أسس نقدية و تأسيسية رصينة. تقوم على النقد و تتعمق في التأصيل المعرفي و الفلسفي و الفكري بشكل عام.

لهذا تجد مدرسته متأصلة بعمق في المعرفة، تمارس الحق الطبيعي بما تمتلك من آراء عبقرية وعقل فاعل في الإستدلال المعرفي الحديث و الدقة في التنظير ضمن معطيات تطورات المعرفة الحديثة وإشكالياتها. لهذا اخذت حيزاً في المعرفة البشرية، فهم و إهتمام و نقد، و إن لم يكن حيزاً كافياً يليق بهكذا آراء ليست هامشية و لا جانبية أبداً على أصول المعارف و النظريات في العالم. ألا أنه للأسف إختلاف التوجهات و الغايات و الخلفيات المذهبية و السياسية، كانت تقف أمام عدم دعم إمداد هذه الآراء بالوجود على مسرح الطرح المعرفي. كما ضعف الإرادة المعرفية لدى النخب في الإنطلاقة من أساس أصيل للأمة يمكن أن ينهض بها، و التعالي النخبوي الذي هو واحد من أهم أسباب التخلف و عجز إرادة النهضة.

إنطلق الصدر من الأسس الأساسية في مدرسة العقل التقليدية خصوصاً الأرسطية والأرسطية المُحدثة والمُعدلة كثيراً، و كانت الأسس التي إنطلق منها في كتابه (فلسفتنا) إلى حد ما، هي المنطلقات، ألا أنه سار بشكل آخر في الأسس المنطقية للإسقراء، ثم شق طريقه منفرداً في التأصيل لنظرة إستقرائية خاصة، لا تعتمد المنطلقات العقلية للمدرسة خصوصاً النظرة إلى الأوليات، التي تقوم عليها. من غير بعد إجرائات الإستقراء و التجربة، ولم يلتزم بالتجربة بكل أساسياتها مع إنه إستفاد منها كمعطى معرفي و مُنجز حضاري مهم في دائرة الفكر البشري، فقد مارس الصدر بطرحه للأسس الذاتية في المعرفة تأسيساً فلسفياً، ثم نقداً مزدوجاً للمدرستين معاً كما سنبين.

فقد إنطلق من مسلمة ثبات أصل الواقعية، أي الواقع الموضوعي الخارجي متفقاً في ذلك مع العقليين في المدرسة الواقعية، كذلك من العقل بما هو قوة من قوى النفس، مسجلاً خلافاً مع نظرية أفلاطون في أنها خالدة مطلقة و جدت قبل و جود الجسد في هذا العالم المادي منتقدا هذا في كتاب (فلسفتنا) ألا أنه يسلم بثنوية النفس و الجسد التي إنتهت في العقل الغربي بعد تحول سبينوزا كما فصلت آنفا، ليقر فيما بعد بالوجود العقلي المستقل عند الجسد و المادة.

لتكون المعرفة عند الصدر هو هذا الجدل بين العقل المفارق للمادة و المادة. فإنه و ان لم يكن هناك بت و اضح وصريح للصدر في هذه المسائل ألا أنه و من خلال تتبع آراءه نجد هذا التوجه سائداً في تفكيره، خصوصاً في نظرية المعرفة، هذه المسلمة التي تقرها جميع إتجاهات المعرفة في الإسلام وتلتزم بها، التي هي هنا مسلمة لا يمكن إنكارها وفق ما عرضت هذه المسألة وأسسها في المواضيع السابقة لهذا الكتاب. تقوم هذه النظرة على المعطى المعرفي في العقيدة الإسلامية، ثم النظرة الأرسطية التي اخذت حيزاً عميقاً في المعرفة الإسلامية.

هذه الرؤية الجدلية بين العقل والواقع الموضوعي الحارجي تُعطي بعدا للمعرفة ومن هنا نجد لها أصول في كل الفلسفات التي تنزع على نفسها بعداً و اقعياً مهما كان إتجاهها مثالياً أو واقعياً أو تجريبياً، وهذا الجدل هو الذي تقريبا أصبح النقطة التي تقترب منها أغلب المدارس والإتجاهات في المعرفة و الفلسفة، لتجد مقولة كانط الذي يعد هرم المدرسة المثالية في الفلسفة في جدل المعرفة بين العقل والواقع أو حسب تعبيره (لا معرفة عقل

بلا تجربة ولا تجربة بلا عقل) فإن كان كانط قرب المثالية من الواقع بهذه المقولة، فإن الصدر أسس للمدرسة الواقعية عبر النظرة الذاتية في المعرفة بشكل أكثر جدية عبر توسيع دائرة التجربة فيها.

وعلى هذا الأساس ينطلق الصدر، فالعقل البشري يولد صفحة بيضاء خالياً من أي معرفة فعلية و لا حتى أوليات و فطريات فعليا سوى الإستعداد والقابلية على إدراك القضايا بلا نظر وتفكير، منتقداً في ذلك ديكارت و كانط اللذان يذهبان إلى وجود هذه الأوليات في العقل بالفعل. فالعقل صفحة بيضاء ليس فيه أي معرفة فقط استداد و قابلية لإدراك هذه الفطريات و البديهيات، لأنها لا تحتاج إلى مزيد نظر و إستدلال. أما البديهيات فهي قضايا و إن كانت متشكلة من مواد و نسبة و حد أوسط، ألا انها تحضر معها حدها الاوسط ليدركها العقل بلا أي نظر و تفكير و إستدلال، و أما الفطريات، فهي ليس فيها حتى هذا الحد الأوسط، بل ان المقدم و التالي يمكن إدراكهما بالضرورة و ترتيب النتيجة بلا أي نظر ليحتاج العقل إلى حد أوسط مثل الفطريات الرياضية ١+١=٢.

فالعقل يولد صفحة بيضاء خالياً من أي معرفة و لا حتى قبليات إلا الإستعداد المحض والقابلية (أنّ النظرية العقلية إذا كانت تعني وجود أفكار فطرية بالفعل لدى النفس الإنسانية أمكن للبرهان الذي قدمناه أن يرد عليها قائلاً : إنّ النفس بسيطة بالذات ، فكيف ولّدت ذلك العدد الضخم من الأفكار الفطرية ؟! بل لو كان العقليون يجنحون إلى الإيمان بذلك حقّاً لكفى وجداننا البشري في الردّ على نظريتهم ؛ لأنّنا جميعاً نعلم أنّ الإنسان لحظة وجوده على وجه الأرض لا توجد لديه أيّة فكرة مهما كانت واضحة

وعامّة في الذهنية البشرية (وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شيئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) .

ولكن يوجد تفسير آخر للنظرية العقلية ، ويتلخّص في اعتبار الأفكار الفطرية موجودة في النفس بالقوّة ، وتكتسب صفة الفعلية بتطوّر النفس وتكاملها الذهني . فليس التصوّر الفطري نابعاً من الحسّ ، وإنّما يحتويه وجود النفس لا شعورياً ، وبتكامل النفس يصبح إدراكاً شعورياً واضحاً ، كما هو شأن الإدراكات والمعلومات التي نستذكرها فنثيرها من جديد بعد أن كانت كامنة وموجودة بالقوّة)[1]

من هنا ينطلق الصدر في مشوار المعرفة البشرية أي من القابلية المحضة والاستداد الأولي للعقل على إدراك الأشياء الخارجة عنه، لتتكون لديه معرفة بها، ثم من خلال الحواس تبدأ عملية الإحتكاك الأولي للعقل في العالم الخارجي، ثم يقسم المعارف إلى تصورية ساذجة ومعارف تصديقية تحتاج إلى نوع من النظر و الإستدلال حسب كل قضية من القضايا، و ما تتطلب من قدرة إستدلالية بسيطة أو معقدة.

أما عملية الإحتكاك الأولي للعقل في المعارف فهو عن طريق إدراك المحسوسات الخارجية عن طريق الحواس.

ثم يستعرض أهمية الحس والتجربة في تكوين هذه المعارف منتقدا الحسيين كأفراد و مدرسة ويركز في نقده للحسيين على الفلاسفة الكبار

١ - فلسفتنا ص ٥٦

خصوصاً جون لوك و دايفيد هيوم، خصوصاً الأخير الذي يعتبره الأدق في تطبيق النظرية الحسية على إرجاع جميع المعارف إلى الحس، مثبتاً المعارف التي لا ينالها الحس و التي ترتب عليها المعرفة البشرية الكثير من الأحكام بالبداهة والتفكير الطبيعي لكل إنسان (ويمكننا أن نوضِّح فشل النظرية الحسّية في محاولة إرجاع جميع مفاهيم التصوّر البشري إلى الحسّ ، على ضوء دراسة عدّة من مفاهيم الذهن البشري كالمفاهيم التالية : العلّة والمعلول ، الجوهر والعرض ، لإمكان والوجوب ، الوحدة والكثرة ، الوجود والعدم ، وما إلى ذلك من مفاهيم وتصوّرات .) (1)

إذن هناك الكثير من المعارف التصورية ندركها بالعقل وليس لها وجود حسي ولا تنالها التجربة، إلى هنا لا نجد أن الصدر يسجل خروجاً عن المدرسة العقلية التقليدية التي سيشرع في نقدها فيما بعد بالأسس، و لكن ما يمكن استفادته هنا من أفكاره في العقل و المعرفة هو نقده لهذه المدرسة. ليؤسس فيما بعد فلسفة شمولية تبدأ من نقد الآراء بشكل تدريجي حتى يصل إلى نتيجة من خلال إتباع تسلسل علمي موضوعي دقيق.

ثم يستمر في نقده للحس على هذا الأساس (فنحن جميعاً نعلم أنّ الحسّ إنّما يقع على ذات العلّة وذات المعلول، فندرك ببصرنا سقوط القلم على الأرض إذا سُحِبت من تحته المنضدة التي وضع عليها ، وندرك باللمس حرارة الماء حين يوضع على النار ، وكذلك ندرك تمدّد الفلزّات

---

١ - فلسفتنا ص٥٩

في جوّ حار . ففي هذه الأمثلة نحسّ بظاهرتين متعاقبتين ، ولا نحسّ بصلة خاصّة بينهما ، هذه الصلة التي نسمّيها بالعلّية ، ونعني بها : تأثير إحدى الظاهرتين في الأُخرى ، وحاجة الظاهرة الأخرى إليها لأجل أن توجد .

والمحاولات التي ترمي إلى تعميم الحسّ لنفس العلّية واعتبارها مبدأ حسّياً تقوم على تجنّب العمق والدقّة في معرفة ميدان الحسّ وما يتّسع له من معاني وحدود . فمهما نادى الحسّيون بأنّ التجارب البشرية والعلوم التجريبية القائمة على الحسّ هي التي توضّح مبدأ العلّية ، وتجعلنا نحسّ بصدور ظواهر مادّية معيّنة من ظواهر أخرى مماثلة ، أقول : مهما نادوا بذلك فلن يحالفهم التوفيق ما دمنا نعلم أن التجربة العلمية لا يمكن أن تكشف بالحسّ إلاّ الظواهر المتعاقبة ، فنستطيع بوضع الماء على النار أن ندرك حرارة الماء وتضاعف هذه الحرارة ، وأخيراً نحسّ بغليان الماء . وأمّا أنّ هذا الغليان منبثق عن بلوغ الحرارة درجة معيّنة ، فهذا ما لا يوضّحه الجانب الحسّي من التجربة ، وإذا كانت تجاربنا الحسّية قاصرة عن كشف مفهوم العلّية فكيف نشأ هذا المفهوم في الذهن البشري)[١]

ثم يشرع الصدر في سرد ملخص للبديل الذي يطرحه الفلاسفة المسلمين من خلال نظرية الإنتزاع ليعتبره حلاً هنا لمأزق الحسيين عن هذه الإشكالية أي إشكالية إرجاع جميع التصورات في المعرفة إلى الحس هذه التصوات الغير حسية (وتتلخّص هذه النظرية في تقسيم التصوّرات الذهنية إلى قسمين : تصوّرات أوّلية . وتصوّرات ثانوية . فالتصوّرات الأوّلية هي

---

١ - فلسفتنا ص ٦٠

الأساس التصوّري للذهن البشري ، وتتولّد هـذه التصـوّرات مـن الإحسـاس بمحتوياتها بصورة مباشرة . فنحن نتصوّر الحرارة لأنّنـا أدركناهـا بـاللمس ، ونتصوّر اللون لأنّنا أدركناه بالبصر ، ونتصوّر الحلاوة لأننا أدركناها بالـذوق ، ونتصوّر الرائحة لأننا أدركناها بالشمّ .. وهكذا جميع المعاني التي نـدركها بحواسّنا ، فإنّ الإحساس بكلّ واحـد منهـا هـو السبب فـي تصـوّره ووجـود فكرة عنه في الذهن البشـري . وتتشـكّل مـن هـذه المعـاني القاعـدة الأوّليـة للتصوّر ، وينشئ الذهن بناءً علـى هـذه القاعـدة التصـوّرات الثانويـة ، فيبـدأ بذلك دور الابتكار والإنشاء ، وهو الذي نصـطلح عليـه هـذه النظريـة بلفـظ (الانتزاع) فيولّد الـذهن مفـاهيم جديـدة مـن تلـك المعـاني الأوّليـة ، وهـذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحسّ وإن كانـت مسـتنبطة ومسـتخرجة من المعاني التي يقدّمها الحسّ إلى الذهن والفكر .

وهـذه النظريـة تتّسـق مـع البرهـان والتجربـة ، ويمكنهـا أن تفسِّـر جميـع المفردات التصوّرية تفسيراً متماسكاً .

فعلى ضـوء هـذه النظريـة نسـتطيع أن نفهـم كيـف انبثقـت مفـاهيم العلّـة والمعلول ، والجوهر والعرض ، والوجود (والعدم ، والكثرة) والوحدة فـي الذهن البشري . إنّها كلّها مفاهيم انتزاعية يبتكرها الذهن على ضوء المعـاني المحسوسة ، فنحن نحسّ ـ مثلاً ـ بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مئـة ، وقد يتكرّر إحساسنا بهاتين الظاهرتين ـ ظاهرتي الغليـان والحـرارة ـ آلاف

المرّات ولا نحسّ بعلّية الحرارة للغليان مطلقاً ، وإنّما الذهن هو الذي ينتزع مفهوم العلّية من الظاهرتين اللتين يقدِّمهما الحسّ إلى مجال التصوّر .) [١]

وبعد أن يتم نقده للمدرسة الحسية يتم الكلام عن الإدراك التصوري الساذج بما رتب عليه من نقد للمدرسة الحسية، و تثبيتا لنظرة مدرسة فلاسفة الإسلام ونظرية الإنتزاع. يبدا في الكلام عن الأحكام التصديقية في المعرفة و العقل (فكلّ واحد منّا يدرك عدّة من القضايا ، ويصدّق بها تصديقاً ، ومن تلك القضايا ما يرتكز الحكم فيها على حقائق موضوعية جزئية ، كما في قولنا : الجوّ حارّ ، الشمس طالعة . وتُسمَّى القضية لأجل ذلك جزئية . ومن القضايا ما يقوم الحكم فيها بين معنيين عامّين كما في قولنا : الكلّ أعظم من الجزء ، والواحد نصف الاثنين ، والجزء الذي لا يتجزّأ مستحيل ، والحرارة تولّد الغليان ، والبرودة سبب للتجمّد ، ومحيط الدائرة أكبر من قطرها ، والكتلة حقيقة نسبية ، إلى غير ذلك من القضايا الفلسفية والطبيعية والرياضية .. وتُسمَّى هذه القضايا بـ : القضايا الكلّية والعامّة .) ثم يطرح الاشكال الجوهري الذي إفترقت عليه المدارس المعرفية و إتجاهات العقل جميعاً، هذا الإشكال المستحكم و الذي تدور النظيرات على حله منذ بداية عصر الحداثة و إلى الآن و هو (والمشكلة التي تواجهنا هي : مشكلة أصل المعرفة التصديقية والركائز الأساسية التي يقوم عليها صرح العلم الإنساني ، فما هي الخيوط الأوّلية التي نسجت منها تلك المجموعة الكبيرة من الأحكام والعلوم ؟ وما هو المبدأ الذي تنتهي إليه

١ – فلسفتنا ص ٦١

المعارف البشرية في التعليل ، ويعتبر مقياساً أوّلياً عاماً لتمييز الحقيقة ؟؟)
([1]) هذه الإشكالية التي لا تزال مثار إختلاف كبير بين المدارس. بل حتى الإتجاهات داخل نفس المدارس، ثم يشرع الصدر في نقد الرأي التجريبي و الحسي في هذه المسألة. فهو و إن كان يتفق مع التجريبيين في المدرسة الماركسية في أنه ليس هناك أي مسبقات أولية بالفعل في العقل البشري، ألا أنه يختلف معهم من حيث إستعداد العقل على إدراك هذه الأوليات بداية أول ورود لها إلى العقل عن طريق الحواس، ليتفق معه الماركسيين في أن المعارف تنطلق أولا و بداية من عالم خارج عن العقل. يبدأ التعرف به من خلال الحواس و ما تناله التجربة البشرية.

ثم هكذا تنمو المعارف وتتكامل إلى أن تصل إلى اليقين من خلال إستعداد العقل و قابليته على إدراك الأوليات التي هي بذرة المعارف، إلى أن تتلقى معارف أكثر دقة و تعقيد وهكذا تستمر مشاوير المعرفة البشرية، في تحصيل الإحاطة المعرفية بالأشياء (تنقسم المعارف البشرية في رأي العقليين إلى طائفتين :

إحداهما معارف ضرورية أو بديهية . ونقصد بالضرورة هنا : أنّ النفس تضطرّ إلى الإذعان بقضية معيّنة من دون أن تطالب بدليل أو تُبرهن على صحّتها ، بل تجد من طبيعتها ضرورة الإيمان بها إيماناً غنياً عن كلّ بيّنة وإثبات ، كإيمانها ومعرفتها بالقضايا الآتية : (النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد) ، (الحادث لا يوجد من دون سبب) ، (الصفات المتضادّة

١ - فلسفتنا ص ٦٣

لا تنسجم في موضوع واحد) ، (الكلّ أكبر من الجزء) ، (الواحد نصف الاثنين) .

والطائفة الأخرى معارف ومعلومات نظرية . فإنّ عدّة من القضايا لا تؤمن النفس بصحّتها إلاّ على ضوء معارف ومعلومات سابقة ، فيتوقّف صدور الحكم منها في تلك القضايا على عملية تفكير واستنباط للحقيقة من حقائق أسبق وأوضح منها ، كما في القضايا الآتية : (الأرض كروية) ، (الحركة سبب الحرارة) ، (التسلسل ممتنع) ، (الفلزات تتمدّد بالحرارة) ، (زوايا المثلّث تساوي قائمتين) ، (المادّة تتحوّل إلى طاقة) وما إلى ذلك من قضايا الفلسفة والعلوم . فإنّ هذه القضايا حين تُعرَض على النفس لا تحصل على حكم في شأنها إلاّ بعد مراجعة للمعلومات الأخرى . ولأجل ذلك فالمعارف النظرية مستندة إلى المعارف الأوّلية الضرورية ، فلو سُلِبت تلك المعارف الأوّلية من الذهن البشري لم يستطع التوصّل إلى معرفة نظرية مطلقاً ، كما سنوضِّح ذلك فيما بعد إن شاء الله .

فالمذهب العقلي يوضح أنّ الحجر الأساسي للعلم هو : المعلومات العقلية الأوّلية . وعلى ذلك الأساس تقوم البنيات الفوقية للفكر الإنساني التي تُسمَّى : بـ : المعلومات الثانوية .

والعملية التي تستنبط بها معرفة نظرية من معارف سابقة هي العملية التي نطلق عليها اسم : الفكر والتفكير . فالتفكير : جهد يبذله العقل في سبيل اكتساب تصديق وعلم جديد من معارفه السابقة . بمعنى : أنّ الإنسان حين يحاول أن يعالج قضية جديدة كقضية (حدوث المادّة) ـ مثلاً ـ ليتأكّد من أنّها حادثة أو قديمة ، يكون بين يديه أمران : أحدهما الصفة الخاصّة وهي

(الحدوث) ، والآخر الشيء الذي يريد أن يتحقّق من اتّصافه بتلك الصفة وهو (المادّة) . ولمّا لم تكن القضية من الأوّليات العقلية ، فالإنسان سوف يتردّد بطبيعته في إصدار الحكم والإذعان بحدوث المادّة ، ويلجأ ـ حينئذٍ ـ إلى معارفه السابقة ليجد فيها ما يمكنه أن يركّز عليه حكمه ، ويجعله واسطة للتعرّف على حدوث المادّة ، وتبدأ بذلك عملية التفكير باستعراض المعلومات السابقة.

ولنفترض أنّ من جملة تلك الحقائق التي كان يعرفها المفكّر سلفاً هي (الحركة الجوهرية) ، التي تقرّر : أنّ المادّة حركة مستمرّة وتجدّد دائم ، فإنّ الذهن سيضع يده على هذه الحقيقة حينما تمرّ أمامه في الاستعراض الفكري ، ويجعلها همزة الوصل بين المادّة والحدوث ؛ لأنّ المادّة لمّا كانت متجدّدة فهي حادثة حتماً ؛ لأنّ التغيّر المستمرّ يعني : الحدوث على طول الخطّ ، وتتولّد ـ عندئذٍ ـ معرفة جديدة للإنسان ، وهي : أنّ المادّة حادثة ، لأنّها متحرّكة ومتجدّدة ، وكلّ متجدّد حادث.

وهكذا استطاع الذهن أن يربط بين الحدوث والمادّة ، وهمزة الربط هي حركة المادّة ، فإنّ حركتها هي التي جعلتنا نعتقد بأنّها حادثة ؛ لأنّنا نعلم أنّ كلّ متحرّك هو حادث) [1]

ثم يشرع بعد ذلك ليستدل على اهمية المعارف الضرورة في رفد المعرفة البشرية بالإستدلال العلمي الدقيق مستدلاً على وجود هذه المعارف

١ - فلسفتنا ص٦٥

من خلال الإستعراض السابق على وفق ما توصل إليه إلى الآن في العقل و المعرفة.

فالمعارف هنا تركتز على الأوليات. هذه الأوليات التي سنشهد أنه يسلم بها، إلى الآخر حتى في المذهب الذاتي، ألا أن الفرق سيكون فيما بعد، هو تأسيس هذه الأوليات على تفسير آخر، ينطلق من نظرته الجديدة وفق الإستقراء الإحتمالي الذي يتبناها، لينعطف عن العقليين ميلاً إلى مؤديات التجربة و أهميتها الواقعية، ألا أن هذه الإنعاطفة لا تشرخ أسس فلسفته التي تقوم على المعارف الأولية هذه، و كل ما في الأمر أن سيطرح لها تأسيساً معرفياً جديداً يؤسس لتفسير عام و شامل لكل منهجه المعرفي ونظرته للعقل.

(ويؤمن المذهب العقلي لأجل ذلك بقيام علاقة السببية في المعرفة البشرية بين بعض المعلومات وبعض ؛ فإنّ كلّ معرفة إنّما تتولّد عن معرفة سابقة ، وهكذا تلك المعرفة حتّى ينتهي التسلسل الصاعد إلى المعارف العقلية الأوّلية التي لم تنشأ عن معارف سابقة ، وتعتبر ـ لهذا السبب ـ العلل الأولى للمعرفة) [١]

فالمعرفة البشرية هي سلسة مترابطة فكل معرفة لابد أن تتوالد عبر معرفة سابقة إلى أن تنتهي إلى معرفة أولية لا تقوم على النظر و التفكير. بل معارف أولية بديهية هي أساس المعارف، و المعارف إن لم تركتز على

١ - ٦٥

هذه الأسس، فإنها سوف لن تكون معارف يقينية و قطعية لتبقى في دائرة الظن والشك.

(وبناءً على المذهب العقلي يترتّب ما يأتي :

أوّلاً : أنّ المقياس الأوّل للتفكير البشري بصورة عامّة هو : المعارف العقلية الضرورية ، فهي الركيزة الأساسية التي لا يستغنى عنها في كلّ مجال ، ويجب أن تقاس صحّة كلّ فكرة وخطأها على ضوئها . ويصبح بموجب ذلك ميدان المعرفة البشرية أوسع من حدود الحسّ والتجربة ؛ لأنّه يجهِّز الفكر البشري بطاقات تتناول ما وراء المادّة من حقائق وقضايا ، ويحقّق للميتافيزيقا والفلسفة العالية إمكان المعرفة . وعلى عكس ذلك المذهب التجريبي ؛ فإنّه يبعد مسائل الميتافيزيقا عن مجال البحث ، لأنّها مسائل لا تخضع للتجربة ، ولا يمتدّ إليها الحسّ العلمي ، فلا يمكن التأكّد فيها من نفي أو إثبات ما دامت التجربة هي المقياس الأساسي الوحيد ، كما يزعم المذهب التجريبي) [1]

ليحل مسالة المعارف التي لا يصل اليها العقل من خلال الحس والتجربة من هذا المنطلق أي وفق المدرسة العقلية فالاقيسة والبرهاين التي تنطلق منها المعرفة العقلية والتي تثبت فاعليتها بجدارة حسب دعوى هذه المدرسة يمكن ان تنطلق وتفسر كل شي يقع تحت عنوان ((ممكن المعرفة)) فكل ما يرد من معارف الى العقل مهما كان معقدا يمكن حله والاستدلال عليه وفق منهجية السير الاستدلالي الذي يبدا من المجهول

---

١ - فلسفتنا ص٦٥

والدعوى الى ان ينتهي الى اليقين من خلال البديهيات هذه ليحل بذلك مشكلة الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة عموما .

ثم ومن خلال النقطة الثانية يشرع في التبرير للمدرسة العقلية التقليدية التي تقوم على الاستدلال الصوري الى ان الاستدلال البرهاني هنا لا يبتعد عن الحكم اليقيني والبرهان المنطقي المقبول بل هو البرهان اليقيني عينه من خلال اتباع الحكم العام على الجزئيات وليس من الجزئيات الى العام هذا المنهج الذي يعتبره التجريبي والصدر يتوعد في نقده لاحقا (وثانياً : إنّ السير الفكري في رأي العقليين يتدرّج من القضايا العامّة إلى قضايا أخصّ منها ، من الكلّيات إلى الجزئيات ، وحتّى في المجال التجريبي الذي يبدو لأوّل وهلة أنّ الذهن ينتقل فيه من موضوعات تجريبية جزئية إلى قواعد وقوانين عامّة ، يكون الانتقال والسير فيه من العامّ إلى الخاصّ ، كما سنوضّح ذلك عند الردّ على المذهب التجريبي .

ولا بدّ أنّك تتذكّر ما ذكرنا مثلاً لعملية التفكير ، وكيف انتقلنا فيه من معرفة عامّة إلى معرفة خاصّة ، واكتسبنا العلم بأنّ (المادّة حادثة) من العلم بأنّ (كلّ متغيّر حادث) ، فقد بدأ الفكر بهذه القضية الكلّية (كلّ متغيّر حادث) وانطلق منها إلى قضية أخصّ منها ، وهي : (أنّ المادّة حادثة) .)[1]

ليصل في النتيجة الى ان المدرسة العقلية التي يتم نقدها بقوة من قبل المنطق التجريبي الحديث على اساس انها تبتني تصوراتها على معارف لا تنمي التجربة ولا تهتم بها بقدر ما تهتم بمعارف وتصورات غير منتجة في

---

١ - فلسفتنا ص ٦٦

عالم التجربة والواقع فيقول اخيرا (وأخيراً : يجب أن ننبّه على أن المذهب العقلي لا يتجاهل دور التجربة الجبّار في العلوم والمعارف البشرية ، وما قدّمته من خدمات ضخمة للإنسانية ، وما كشفت عنه من أسرار الكون وغوامض الطبيعة ، ولكنّه يعتقد أنّ التجربة بمفردها لم تكن تستطيع أن تقوم بهذا الدور الجبّار ؛ لأنّها تحتاج في استنتاج أيّة حقيقة علمية منها إلى تطبيق القوانين العقلية الضرورية ، أي : أن يتمّ ذلك الاستنتاج على ضوء المعارف الأوّلية ، ولا يمكن أن تكون التجربة بذاتها المصدر الأساسي والمقياس الأوّل للمعرفة ، فشأنها شأن الفحص الذي يجريه الطبيب على المريض ، فإنّ هذا الفحص هو الذي يتيح له أن يكشف عن حقيقة المرض وملابساته ، ولكن هذا الفحص لم يكن ليكشف عن هذا لولا ما يملكه الطبيب قبل ذلك من معلومات ومعارف ، فلو لم تكن تلك المعلومات لديه لكان فحصه لغواً ومجرّداً عن كلّ فائدة ، وهكذا التجربة البشرية بصورة عامّة لا تشقّ الطريق إلى نتائج وحقائق إلاّ على ضوء معلومات عقلية سابقة.) [1]

١ - فلسفتنا ص ٦٦

التحول الجوهري في المعرفة عند الصدر

إلى هنا كان الصدر ينطلق من نفس المباني التي إعتمدتها المدرسة العقلية الواقعية في معالجاتها لإشكاليات المعرفة البشرية التي تقوم على الآراء الأرسطية و المنطق الصوري وتقسيماته و البرهان الذي تقوم عليه معرفته كلها.

هذه المدرسة التي لم تقف عند حدود آراء أرسطو. بل تطورت على أسس جديدة و عميقة، كلما أُثيرت ضدها إشكالات خصوصاً بعد القرن السادس عشر و السابع عشر حتى القرن الثامن عشر وقصة كانط مع نقد العقل، هذه القصة التي بدات عميقة جدا في عصر الحداثة التي بدات من فرانسيس بيكون و ترسخت أكثر على يد جون لوك ثم تصل إلى جذوتها عند دايفيد هيوم، الذي كان ناقدا ناقما للعقل بخلفيته الحسية، ثم أتى كانط ليحدد المعرفة البشرية في حدود ما يمكن أن نتوصل إليه بالتجربة.

ومن أهم المشكلات التي طُرحت في العصر الحديث، مجترة إشكاليات الماضي و معمقتها. هي إشكيالة الإستقراء في المعرفة. حيث أن هذه المشكلة و إن لم تكن حديثة وتم طرحها منذ بداية التشكل المعرفي الفلسفي ألا أنها تعمقت أكثر في العصر الحديث. ومن هنا لابد أن نرجع إلى تاريخ المسالة بشكل خاطف لنعرف كيف نبدا معتمدين في ذلك أسلوبنا التراتبي في دراسة مسائل العقل في هذا الكتاب.

ينقسم الإستقراء حسب المنطق التقليدي الصوري إلى إستقراء تام و إستقراء ناقص...

١ - الإستقراء التام:

هو تتبع جميع جزئيات الكلي المطلوب معرفة حكمه. كما لو أردنا أن نعرف: هل أن من بين عمال هذا المعمل عامل مريض فإنه لا يمكن إصدار حكم تبعا للنتيجة، إلا بعد إستقراء عمال المعمل إستقراءً كاملاً حتى ننتهي إلى النتيجة.

هذا النوع من الإستقراء التام الشامل لجميع جزئيات الكلي و الإنتهاء إلى النتيجة منه يسمى بـ(الاستقراء التام). و هنا لا إشكال من صحة الحكم، و هذا ما تتفق عليه جميع البشرية و لا يختلف فيه عاقل. فالإستقراء التام من أتم الإستقراءات التي تكون نتائجها يقينية لإنها تنبع من التجربة التي ينالها العقل البشري في تتبع كل جزئيات القضية ثم يصدر حكمه.

٢- الإستقراء الناقص:

وهو تتبع بعض جزئيات الكلي المطلوب معرفة حكمه. كما لو أراد العالم الكيميائي معرفة مدى تأثير الضغط على الغازات، فإنه يجري التجربة على بعض الغازات، و عندما يرى أنه كلما زاد الضغط على هذه الجزئيات (موضوع التجربة) قلّ حجمها، و كلما نقص الضغط زاد حجمها بنسبة معينة تحت درجة حرارة معينة، يتخذ من هذه الظاهرة الطبيعية التي لاحظها أثناء التجربة حكماً عاماً لجميع الغازات، فيضع – على ضوئه – قاعدته العامة:
(كل غاز إذا زاد الضغط عليه قلّ حجمه وإذا نقص الضغط عنه زاد حجمه بنسبة معينة تحت درجة حرارة معينة).

وهكذا العالم الرياضي متى أراد معرفة: هل أن درجة زاويتي القاعدة في المثلث متساوي الساقين متساويتان أو لا؟

و كذا مثلا قضية: كل حديد يتمدد بالحرارة. فالمنطق الصوري كان يعتبر هذا القياس أيضا يؤدي إلى نتيجة يقينية و لكن كيف.

المشكلة تبدأ من هنا و هي انه كيف يمكن الطفرة من تتبع جزئيات معينة إلى إصدار حكم كلي مع عدم الإحصاء التام لجزئيات القضية التي تم الحكم بها؟ ليقرر البعض من الحسيين و التجريبيين و من قبلهم السفسطائيين و التشكيكيين: أنه كيف يمكن أن تتحقق هذه الطفرة، من تتبع جزئيات معينة إلى إصدار حكم كلي شامل، مع أن هذا الحكم لم يقف على جميع جزئيات القضة المطلوب الحكم بها، ليبقى لديهم أن هذا الحكم مجرد ظن لا يغني عن الحق شيئا.

المدرسة العقلية حلت هذه الإشكالية بأسلوب آخر معتمدة على سلاح الأوليات، كمبدأ تدافع به عن الطفرة الإستقرائية، و تُوجه مسألة الإستقراء، إتجاه آخر و هو أن الإستقراء ليس طفرة من الجزيء إلى الكل. بل هو الذهاب إلى قياس منطقي، يقوم على أوليات تُعتبر مباديء بديهية، لا تحتاج تفكير ونظر. مباديء المفروض أن يتفق عليها جميع البشر من حيث بداهتها. و هذه المباديء التي دافعت بها عن نفسها المدرسة العقلية في دائرة القياس المنطقي هي: أن (الإتفاق لا يكون دائمياً) و (قانون السببية).

فالإستقراء في روحه يعود إلى أننا لو تتبعنا جزئيات الحكم الذي نصدره مثل (كل حديد يتمدد بالحرارة) تتبعنا لحالات معينة في ظروف مختلفة، نرى أن هذا الحديد، كلما كان تحت درجة حرارة معينة فإنه يتمدد. فهذا التمدد (ليس إتفاقيا لأنه يتكرر دوماً) ولم تخالف فيه حالة من الحالات لتنخرم نتيجة هذا الحكم مما يجعله قطعياً.

ثم يستثمر المبدأ الأولي الآخر، و هو قانون السببية، الذي هو: أننا عندما نلتفت إلى هذه العمليات المتكررة في هذه الجزئية نجد أن هناك دوماً نتيجة تتحقق عندما تتحقق مقدمات معينة. فكلما كانت هناك حديدة تحت درجة نار معينة مثلاً، نراها تتمدد. لنستشف من ذلك أن النار هي سبب و علة هذا التمدد، و بذلك يمكن الحكم اليقيني في الإستقراء، و نعالج مسالة الطفرة و إشكالية الحكم بالسير من الجزيء إلى الكلي. ثم تنحل المشكلة وفق المدرسة العقلية. على منهج إستدلالي يقوم على مقدمات بديهية و أقيسة بموادها التجريبية القطعية ثم تعميم الحكم و فق هذا المنهج.

ولكن المشكلة تعقدت أكثر عندما طرح الحسيون و التجريبيون إشكالات أكثر دقة و عمق. فمثلا حينما طرح دافيد هيوم و غيره: أنه من قال لكم أننا نلتزم بمصادرة العلية والمباديء الأولية هنا. فالإنسان يمكن أن يتوجه ليرى تبعية كل شيء لشيء آخر بحالة من التكرار و الإتفاق دوماً، ألا أنه لو رجعنا إلى دقة العقل في هذا الأمر لا نجد ضرورة و تلازم ذاتي بين الشيئين هذين، فهذه مجرد عادة دائمية وليست علاقة لزوم ذاتية، فالعقل لا يرى هذا اللزم. بل هو يحتمل نقيضه بشكل طبيعي.

مثلا نحن عندما نحرك مضرب البلياردو على الكرة تتحقق الكرة بنحو من الإتفاق كلما تكررت هذه العملية في الواقع الموضوعي الخارجي، ألا أنه من قال لك أن هناك ملازمة بين هذين الجزئين. فالعقل لا يرى هذه الملازمة و العلاقة السببية، و إنما هي نوع من إبداعات العقل نتيجة الألفة و العادة، التي تقع غالباً بإتجاه الحكم الضروري. أما أننا يمكن أن نحكم بهذا

الحكم دوماً لكل جزئيات المسألة في كل زمان و مكان بنفس الحكم على نحو الترابط الذاتي واللزم العلي فهذا ما يصعب البت به وفق الدقة العقلية.

ليكون النقد هنا مرتكزاً بشكل أساس على الأسس التي يقوم على الحل العقلي لمسألة الطفرة الإستقرائية، ثم تعود المشكلة أعمق و أكثر دقة. بعدما نقد الحسيون أهم مباني ومنطلقات الإستدلال العقلي هذا.

فالحل العقلي الآنف الذي طرحته مدرسة العقل التقليدية، لم يفِ بالغرض، و لم يكن ينطلق في دفاعه إلا على سلاح الأوليات والبادي التجريبية في مواد القياس التي كان يعتبرها المنطلقات الأولى التي يعتمدها في الكثير من معارفه. هذه المنطلقات التي كان الصدر يعتنقها أيضا كما في معرفة فلسفتنا و دافع عنها، ألا أنه لم يبقَ حبيساً في أجوائها بعد إطلاعه العميق على النقود والدراسات في هذا الإطار، لينطلق أعمق في محاولة حل المشكلة ببحث موضوعي دقيق إستمر ما يقارب العقد من الزمن أو دون ذلك كما تذكر المصادر.

حل الإشكالية

الشهيد الصدر (رحمه الله) هنا يفارق المدرسة العقلية مسجلاً إصطفافاً و تسليماً مع الحسيين في إشكالهم المستحكم هذا، وهو انه هذه القاعدة التي حل بها المنطق التقليدي ليست قبلية بديهية. بل هي: تجريبية أيضاً ويمكن إجراء التجربة على صدقها لتتحول من الإستدلال الصوري على التجريبي. ثم يوجه التجريبية هذه بتوجيه آخر ليس كما يذهب أصحابها توجيه له منهجه الخاص كما سنوضح.

فالصدر هنا يشق طريقه و حده في التأسيس الى منظومة معرفة تقوم على منطلقات التجربة من منطلقات تقوم على أسس حديثة للتجربة و الرياضيات و العقل، من خلال منهجه الذي أعتمده في الأسس المنطقية للإستقراء، التي تقوم على مباديء حساب الإحتمال.

فليس هو المنهج العقلي الذي يقوم على معالجة الإشكالية على أساس المباديء العقلية القبلية (قانون العلية) و العلاقة السببية وموادها التجريبية. بل إعتبرت هذه المباديء قبلية سابقة على التجربة و الحواس. فالمدرسة العقلية التقليدية وكذلك المثالية الحديثة كما عند ديكارت و كانت، تعتبر هذه الأوليات موجودات عقلية قبلية بالفعل كما أسلفت. كما أنه لم يعتمد المنهج التجريبي الذي كان لا يعترف بأي معرفة مسبقة على التجربة لاغيا أي دور للعقل، ليعتبره أداة ثانوية للتجربة. و ظيفته فقط إصدار الأحكام للتجربة و مؤدياتها. بل إعتمد منهج يقوم على هذه الأوليات أيضاً ولكن حسب منهجه أن هذه القبليات ليست أوليات بديهية، ويمكن الإستدلال عليها من خلال منهج التجربة نفسه مع تعضيده بحساب الإحتمالات التي تقوم على مباديء رياضية قطعية.

فالصدر لم يقف عند مبدأ العلية الذي أصبح هو نقطة الخلاف بين المدارس في الإشكال و الحل لموضوع الإستقراء، و لم يتبناه كما فعل في نظرية المعرفة في كتاب (فلسفتنا) لا بشكله العقلي التقليدي السائد المنقود، و لا التجريبي الذي تبناه، جون ستيورات ميل. بل ذهب إلى طريق آخر يقوم على حساب الإحتمالات، و اقفا على آخر ما توصلت إليه مدارس الإحتمال في مسار إستدلالي و إستشهادي طويل، يعرضه في الأسس، ليس

هنا محل بحثه و لا يسعه هـذا الكتـاب. ألا أننـا يمكـن أن نمـر عليـه بشـكل سريع، من خلال طرح مسألة بسيطة، هي: أنـه كلمـا زادت إحتمـال المسـالة المفترضة والمطلوب الحكم عليها و كثرت جزئيات لها نفس المفـاد، يـتم دعم هذا الإفتراض المطلوب، كلمـا إرتقـت نسـبة الإحتمـال، لتقتـرب مـن اليقين، و كلما زادت التجربـة فـي تتبـع جزئيـات المسـألة المفترضـة بـنفس الحكم عليها، لتشكل وحدة موضوعية كلما أقتربت مـن نتيجـة أكثـر دعمـاً لمفاد محدد. إلى أن نصل بشكل حسابي رياضي إلى نتيجة قطعية ثابتة.

مثلا كبرى قضية (كل حديد يتمدد بالحرارة) فإننا لو توجهنا إلـى أفـراد هذا الحكم المفترض وجربنا ألف فـرد ثـم ألفـان ثـم ثـلاث ثـم مئـة ألـف، فكلما زادت نسبة التجربة إزدادت معها نسبة اليقين في الحكم الكلي، الذي يمكن أن نصدره، فيما بعد إلى أن يصل العقل إلى الحكم بشكل قاطع.

فالصدر يؤمن وحسب منهجه المعرفي فـي الأسـس المنطقيـة للإسـتقراء إلى أنه حتى هـذه المبـديء الأوليـة مثـل (قـانون العليـة) وغيـره، يمكـن أن يخضع إلى قانونه الإستقراء هذا من خلال تتبع حالاته و المضي في الحكـم على الجزئيات و تجميع القرائن و الشواهد و الأدلة، لنصـل فـي كـل حكـم من هذه الأحكام إلى مرحلة اليقين و التقنين الثابت في المعرفة.

لينتهي إلى هنا بمذهبه الذاتي في نظرية المعرفـة التـي تخـرج عـن سـياق المدرسة العقلية هذه المدرسة التي تقوم علـى المنطـق الصـوري الأرسـطي بكل ما شهد من تطور وتعضيد وإضافات عبر تأريخهـا الطويـل، فـي حلهـا لمشكلة الطفرة الإستقرائية، منطلقـاً مـن نقـود مدرسـة الحـس شـاقاً طاريقـه المعرفي وحده.

فما نلاحظه في مدرسة الصدر أنه و ان كان يتفق في المعرفة التصديقية مع المدرسة العقلية من حيث المصادر الأساسية للمعرفة و قيمة المعرفة، حيث الواقع الموضوعي الخارج عن العقل الذي يمكن إدراكه و التعرف عليه عن طريق الكسب المعرفي على اساس الحواس بما للعقل أيضا من قبليات بديهية إن لم توجد هذه القبليات لا يمكن أن تكون لدينا معرفة يقينية، ألا أنه يخرج عن المدرسة في طريقة النظرة لهذه القبليات و كيفية إدراكها و تأصيلها فلسفيا ومنهجيا. حيث أنها عنده يمكن أن تكون نظرية من خلال طريقته التي ذكرتها في الصفحات السابقة، و لكن خلافه الأبرز يظهر من خلال نمو المعرفة و كيفية نسج هذه المعرفة أكثر بعد تركيبات الصور و المعلومات و السير الإستدلالي في العلوم و المعارف المعقدة.

لنرى هنا أن المدرسة العقلية بعد طرح فلسفة الصدر ونظرته المعرفية... تنقسم إلى مدرسة التوالد الموضوعي للمعرفة، هذه الطريقة التي إعتمدها الصدر وفق الأسس الحديثة للتجربة والرياضيات، و السير الإستدلالي الذي تتبناه عموم المدرسة العقلية على صنوع إتجاهاتها.

التوالد الموضوعي: حيث تتبنى المدرسة العقلية هذا المنهج في نمو المعرفة منطلقتا من الأوليات القبليات المعرفية و النظريات التي تقوم بالأساس على تلك الأوليات. حيث تعتبر أن المعرفة البشرية من دون هذه الأوليات القبلية لا يمكن أن ترتقي إلى معرفة يقينية، ثم تنو المعرفة وتنضج عبر طرق الإستلال في الوصول إلى حقائق الأشياء من خلال العلاقات بين المعارف الأولية البديهية و المعارف البعدية النظرية، التي تحتاج في سير إثباتها في العقل إلى القبليات. وهكذا تبتني المدرسة العقلية

معارفها حيث أنه كل معرفة نظرية تقوم على معرفة بديهية سابقة عليها، و هكذا تنتهي سلسلة المعارف البشرية و ترتقي إلى مرتبة اليقين.

ثم ان المعارف الأولية الضرورية منها ما يكون معارف شرطاً لكل معرفة ك(مفهوم الهوية(الشيء هو هو وليس شيئا آخرا) هذا القانون الذي يضبط قوانين الإختلاف ولولاه لكان الشيء بما هو يحتمل نقيضه وهذا باطل بالضرورة. و هناك معارف أولية ليست ضرورة في كل المعارف. بل يمكن أن تكون باباً في بعض المعارف دون الأخرى. و هكذا يسير المذهب العقلي في سيره المعرفي الذي يقوم على التاربخ و العلقة الموضوعية بين معرفة و معرفة. مثلاً لو أخذنا القضية (الفولاذ حديد . وكل حديد يتمدد بالحرارة . اذن النتيجة الفولاذ يتمدد بالحرارة). فان النتيجة تولدت عن هذا النوع من العلاقة بين موضوعين خارجيين. فالنتيجة دوما تؤخذ من قياس يقوم على مقدمات و النسبة والعلاقة بين هذه المقدمات.

التوالد الذاتي: هذا المسار المعرفي الذي تبناه الصدر و الذي كان ينطلق على أساس آخر فهو إضافة إلى ايمانه بطريقة التوالد الموضوعي في المدرسة العقلية، ألا أنه يرى أن هناك قسم كبير من المعارف يقوم أيضا على طريقة التوالد الذاتي للمعرفة و ليس بالضرورة أن يقوم على الترابط و العلاقة بين موضوعين، بل يمكن أن يقوم على نفس المعرفة الذاتية لهذه القضية أو تلك و الإستدلال على موادها كل على حدة عبر منهج الإستقراء الحسابي. ليصل إلى نتيجة هنا إلى أن المعارف البشرية، يمكن أن تنقسم إلى معارف أولية قبلية و معارف ثانوية تقوم على المعارف الأولية عبر

طريقة التوالد الموضوعي، و هناك معارف ثانوية لكنها مستنتجة عبر طريق التوالد الذاتي و ليس الموضوعي.

ليدخل هنا عنصر حساب الإحتمالات و تجميع القرائن من خلال السير الإستنباطي في المعرفة. فكلما تزيد نسبة القرائن ترتفع نسبة الإحتمال إلى أن نصل إلى اليقين و الحكم الكلي على مجموع جزئيات أُخذت كأفراد لحكم كلي عام.

هذا المنهج الذي يمكن أن يحول كل معرفة قابلة الإستدلال الذي ينطلق من التجربة، فيثبت يقينيتها أو إحتمالها الأرجح بين المعارف و الآراء التي يتم التأرجح الحكم فيها ما بين إحتمالين أو عدة إحتمالات،كما أنه يحل معضلة القفزة في الإستقراء التي عجزت عن حله المدرسة العقلية منذ أرسطو حتى مجيء مدرسة الأسس المنطقية على يد الشهيد الصدر.

ماذا يترتب على نظرية المذهب الذاتي في المعرف ؟؟

بعد هذا التأسيس المعرفي المنطقي الرصين و فق منهج علمي يقوم على التجربة و الحساب الرياضي، و لا يقف عند حدها. بل يتوسع في السير العقلي ليدع العقل أكثر قدرة وقابلية للإستدلال على الأشياء و تحصيل المعارف، و لا يتحدد عند أسوار الحس و التجربة و ما ممكن إدراكه عن الطبيعة، من خلالهما. كما قطع في ذلك كانط و مجموعة من فلاسفة الغرب و الشرق، وتجمد أكثر الماديين لهذه الدعوة بل تعصبوا عليها عبر تأسيس معرفة تقوم على أحادية المادة والتجربة فقط. فمنهج المذهب الذاتي ينطلق أكثر ليحاول فهم الكون والطبيعة و ما بعد (الميتافيزقا).

نظرية المذهب الذاتي في المعرفة نقلت (الإبستملوجيا) من المحدودية المعرفية هذه ومساحة العقل الضيقة إلى ما يمكن أن يتدخل في أغلب جزئيات المعارف في الطبيعة و ما بعدها و حتى العلوم الإنسانية الحديثة و التقليدية، فإن كان المنطق التجريبي أصبح في مساحة و اسعة من المعرفة البشرية هو الحكم و الفيصل. فالمذهب الذاتي في المعرفة يمكن أن يُكون منهجية منظومة معرفية و غطاء عقلي غير محدود بالتجربة. بل إنه كما قلت: منهج معرفي يبدا من التجربة و الحس ثم ينطلق على أسس المدرسة العقلية و التوالد الموضوعي للمعرفة و ما تتطلب من أسس وقبليات أوليةن ثم هكذا تستمر و ترتقي في حالة من التزواج العلمي بين المعرف و تنضج أكثر لتطرح نظرة عقلية عامة ممكن أن تفهم الكون و الطبيعة و ما بعد الطبيعة.

فمن حيث الإمكان و التنظير يمكن أن تكون هذه النقلة النوعية في المعرفة على يد باقر الصدر نقلة حضارية كبرى شاملة و إنطلاقة عقلية، تحفز العقل أكثر لنمو المعارف و توسيع دائرة المدركات و إكتشاف المجهولات، و تدعيم خطى التجربة في الإستدلال العقلي، لتكون أشمل و أنضج، و أن تؤسس لمعارف بدأت جديدة و مهمة في المعرفة البشرية مثل علم الكلام الجديد و فلسفة الدين و الأبستملوجيا الجديدة و فلسفة العلوم و غيرها من المعارف الجديدة، التي تحتاج إلى العقل، إضافة إلى التجربة في تعميق رؤية الإنسان للطبيعة و ما بعدها، و تكشف عن المجهول و اللامتناهي و المصير المجهول للإنسان.

في هذا الضوء طرح مزاوجة بين منهج العلم ومنهج الإيمان ؛ حيث أنّ الاستقراء الذي عدّته حكمة الغرب الحديثة الأنموذج الأعلى لتأييد وإثبات قوانين العلوم هو نفسه منهج الإيمان، هذا المنهج الذي يدعو إلى قراءة مظاهر الكون والحياة والخلق ليخلص عبر ملاحظاتها إلى الإيمان بالوجود الغني الأوّل .

(وهنا يحقّ أن نشير إلى أنّ عطاء السيد محمد باقر الصدر في هذا المجال يمثل أرقى المحاولات المعاصرة لتأسيس ما يدعي بعلم الكلام الجديد ، حيث الدفاع عن العقيدة الدينية ، علي أساس فلسفي حرٍّ بعيداً عن الإشكالية المزمنة التي ابتلي بها جلّ البحث الكلامي ؛ حيث تأسّس علي قاعدة الجدل وإلزام الخصوم . علي كلّ حال أقام السيد الشهيد الصدر نظريته في اليقين من خلال ما أسماه المذهب الذاتي . أقامه على أساس نظرية في الاحتمال عكست طرازاً متميّزاً في الإبداع ومتميّزاً في نهج التعامل مع الحداثة وعطاءاتها)[1]

غريزة الإنسان لمعرفة المجهولات و حب التطلع إضافة إلى الضرورة العلمية لرحلة الإستكشاف العلمية و الفلسفية، لا تقف أبداً عند حدود التجربة. بل تُبقي ضمأ العقل مترسخة أكثر، إلى أن تستمر المحاولات في إدراك الأشياء و العالم و كشف المجهولات.

غن محاولة باقدر الصدر من المحاولات الرائدة في العالم في هذا المجال، ألا أننا و للأسف و لأننا أمة متاخرة في كل شيء، لم تعد حتى

١ – السيد عمار أبو رغيف مقال بعنوان (الأسس المنطقية للاستقراء، وإشكالية الحداثة)

أفكارنا المهمة تأخذ حيزها الطبيعي في العالم و المعرفة البشرية و تفسيراتنا المساهمة في حل ألغاز هذا الكون.

(يبقى علينا أن نتبيّن المزيّة التي امتاز بها السيد محمد باقر الصدر في تعامله مع معطيات الحداثة وحكمة الغرب الحديثة ونحن نعترف أنّ هناك أزمة في التعامل مع الغرب ، أزمة لها تجلياتها المتنوّعة ، عبر القارئين للغرب بوصفه هوية موحدة لا تتجزأ عناصرها ، هوية الغازي المستعمر الذي تجب مجافاته والتعامل مع كلّ معطياته بحذر المقهورين . وعبر الذاهبين إلى ضرورة التعامل مع الهوية الموحّدة أيضاً بوصفها كلاً لا يتجزّأ لكونه المنقذ المستنير الذي يجب أن نأخذ كلّ إنجازاته مأخذ الواله المتطلّع إلى مواكبة حياة البشر في المعرفة والنمو .

وهناك اتّجاه آخر احتل مساحة أوسع في عالمنا ، اتّجاه التعامل التفكيكي مع الغرب ، حيث دعا إلى الأخذ بمنجزاته العلمية ونبذ عطائه وتجربته السياسية والاجتماعية وكلّ ما يرتبط بمقولة ما ينبغي فعله وعالم القيم والأخلاق .

أمّا سيدنا الشهيد محمد باقر الصدر فميزته أنّه تعاطى مع الغرب وحكمته انطلاقاً من قاعدة أخرى . لا تتضمّن أزمة هوية وإنّما تركب السبيل الأسلم لتحقيق الذات وإنجاز مشروع الهوية .

القاعدة التي انطلق بها مشروع الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء تقول : أنّ الإنتاج المعرفي الداخلي هو سبيلنا لتحقيق هويتنا وانجازها ، والحوار الايجابي النقدي مع الآخر هو الذي يؤسّس لتحقيق الذات وتجاوز

عقدة الدونية أمام انجازات غيرنا من الآدميّين)([1]). و من هنا علينا أن نُـدرك ضرورة القيام على أسس أصلية ننطلق منها، ومن أهـم مـا يمكـن أن نـنهض منه. هو: مشروع معرفي يقوم على أساس معرفي رصين، لا سيقط في منطقة التجربـة و لا الوضـعانية و لا تتعـدى الأصـول التـي ننطلـق منهـا فـي الفهـم والعقيدة والنظرة الى الكون والحياة وحركة العلم والحضارة وغيرهـا. ومـن أهم ما يمكن أن ننطلق منه، هو معرفة شمولية و نظرة للعقـل غيـر محـدودة بحدود التجربة، فلم يثبت أن الأمم تتقدم بالتجربة فقط و فقـط، فـلا توجـد تجربة خالية من العقل و لا يوجد عقل ناضج منطقي مقبول من غير تجربة.

بل نحتاج إلـى عقـل ناضـج يبـدأ مـن التجربـة و ينطلـق مـن الحـس مـع الإيمان بالعقل بحالة من الجدلية بين الواقع الموضوعي الخارجي و العقل.

ملاحظة :

أعتدمت في نقل افكار باقر الصدر (رحمـه الله) أسـلوب السـرد لأفكـاره في طيـات الكتـاب، مـع شـيء قليـل مـن التعليـق و الإضـافة رغـم المقدمـة والتمهيد، لأن أفكار الصدر تعتبر مدرسـة عميقـة فـي الفكـر الإسـلامي بـل الفكر عموماً، مما تحتاج إلى و قفـات كثيـرة و دراسـات خاصـة، و هـذا لا يسعه الكتاب هنا.

ولكني ركزت على التقديم ثـم تـذييل البحـث بشـيء مـن النتـائج التـي تترتب على المـنهج لتكـون للقـاريء فكـرة متكاملـة عـن أسـس الفكـرة و

---

١ – نفس المصدر السابق

المشروع ككل، ثم ألحقت الموضوع بعموم مواضيع الكتاب كي يكون منسجما معه عبر سلسلة مواضيعه.

الخاتمة

إلى الآن شهد العالم أضخم و أعظم الفلسفات و التجارب و لم يعد بمقدور العقل البشري أن يقلب المعادلة جداً و ليس الإبداع المتاح حالياً إلا تفلسف في الأطر العامة و تعقل المعقول أصلاً و الترتيب بين الأسس النظرية و إختبار التجارب، و لدى الإنسان حالياً تراكم هائل من التنظير للنظريات و التجارب و الملاحظات، و يمكن من خلال هذا التراكم الهائل أن نتحرك في العالم، بهذا البعد العقلي المعرفي الناضج و ننتج نظرة ناضجة شاملة للكون و الحياة وما بعد الحياة، و ننسج خيوط فلسفة الإنسان في هذا العالم، هذه الخيوط التي نحاول ربط أطرافها في الأبعاد المتنوعة للإنسان و علاقته بما هو خارج عنه، بدءاً من الأشياء البسيطة مروراً بالطبيعة و ما يمكن إدراكه بشكل حسي و تجريبي وصولاً حتى أبعد من ذلك. إنطلاقاً إلى العالم المجهول، و ما بعد الطبيعة. و كل هذا لا يكون إلا على أساس جدلية العقل و الواقع، في محاولة العقل الازلية للنطلاق من المعلوم لديه الذي بدأ من الأوليات والتجارب الساذجة و الكسب البسيط عبر الحواس، و تَعمق و نمى أكثر إلى حد المجهول الذي تم كشف جزيء منه ولا يزال الكثير منه خافياً عن العقل البشري.

بعد أن عرضنا اهم المدارس العقلية في المعرفة و إتجهات العقل و العقلانية بشكل مجمل غير تفصيلي تماشياً مع روح مطالب الكتاب والعنوان فيها بشيء من السرد الموضوعي من جانب و التحليل و النقد إلى حد ما من جانب آخر. نستطيع أن نصل إلى تحديد موقف الكتاب من الميل إلى الإتجاه العقلي الواقعي الذي يمكن أن نعتبره هو الإتجاه الذي

يمثل الموقف المعرفي الشمولي، لا على أساس التلفيق الأيدلوجي كما سيقول البعض، بل على أساس موقف موضوعي تحليلي دقيق. يقوم على ما سردناه من تراث معرفي بشيء من الموضوعية و التحليل والنقد.

حيث تقوم مدرسة العقل الواقعية على مباديء معرفية رصينة شمولية لإتجاهات المعرفة ومحتوية لها، خصوصاً بعدما و صلت إليه من إرتقاء على يد الشهد الصدر و نظرية (المذهب الذاتي في المعرفة) التي أصلت مدرسة العقل ببعدها التجريبي على أساس علمي دقيق و بعد موضوعي.

هذه الواقعية التي قد تجدها ولو في جوانب نسبية في كافة المدارس تتوسع وتتضيق حسب توجهات المدارس وموقفها من الواقع وقدرة العقل وحدوده في كشفه، كما المثالية التي قربها كانط على أساس نقدي من الواقع عبر واسطة التمثلات والظواهر، تقرب لم يصوغ نظريته على أساس المعرفة اليقية في تحصيل المعرفة بالوجود والأشياء. وهكذا المادية التي تقوقعت في المادة مندكة بها إنزياحاً عن العقل و وجوده الضروري في المعرفة، لتقترب المعرفة عبر حدود العقل الصدرية في المذهب الذاتي إلى طرح العقل قريبا من الواقع على نحو من المنهجية الواقعية التي تقوم على الإستدلال الحديث الذي يتموضع في دائرة التجربة وحساب الإحتمال ليوسع من قدرة العقل في المعرفة، على نحو لم يهمل نقود المنتج المعرفي للعقل والنظرة على حدوده. في حدود قدرته الكشفية فقط في مجال إدراك حقيقة الأشياء و المعاني.

فمدرسة العقل الواقعي تقوم على اسس ليس من السهل تعديها أو إنكارها تبدأ من:

الأوليات: التي وصلت في المذهب الذاتي للمعرفة على أنها يمكن الإستدلال عليها علميا وفق منطق الإستقراء، و هذا لا ينافي بداهتها و أوليتها. لهذا عبرنا بالممكن الإستدلالي على صحتها مثلاً قانون العلية و السببية إضافة إلى أنه بديهي أولي يمكن الإستدلال عليه من خلال تتبع جزئياته إلى أن نصل إلى نسبة عالية من التصديق بنتائج يقينيتها و هكذا باقي الأوليات.

والثانويات: التي تقوم على الأوليات وعلى نحو من الجدل بين العقل والواقع ثم هكذا تنمو المعارف و تتشكل الأفكار و ترتقي العلوم على وفق هذه الأسس المعرفية.

كما ان المدرسة العقلية الواقعية تقوم على إفتراض وجود واقع موضوعي خارج أسوار الذهن، يمكن التعرف عليه من خلال عملية الإستحضار المعرفي عبر الحواس. بحالة من التناسق المعرفي المنسجم. مقررين هنا أنه لا يمكن إلا ان يتم التعرف على الأشياء بحقائقها و ماهياتها التي تتجرد عن وجودها الخارجي كصور إلى الذهن، بما هي هي، من غير إستحضار آثارها الخارجية كما أوضحت سابقاً.

فالمدرسة العقلية هنا تمثل مدرسة شمولية رصينة تقوم على مباديء

 المعرفة جميعاَ سواء مباديء العقل الأولية أو التجربة، معتبرةً الحواس منطلق أساسي فيها.

فالمصادر الحسية هي الأساس التي تنطلق منه المعرفة العقلية، و هي الطرق العلمية الأولى ومن غيرها لا يمكن أن تكون لنا إحاطة موضوعية دقيقة في الأشياء ف(من فقد حساً فقد علماً) كما يقول أرسطو. ولكن

أيضاً بعقل و ما فيه من قابلية على إدراك أوليات ينطلق منها في التعرف و الإدراك و تكوين المعارف و نموها. و التصديق بالحقائق الموضوعية ليمكن أن تكون لدينا معرفة دقيقة و نمو معرفي سليم.

فالانسان نهم معرفيا وغريزة التطلق ابدا لا يمكن أن تقف عند حدود التجربة و الحس. بل هي تطلع دائم للبحث عن المجهول بما لها من معارف و مدركات. فما تم إدراكه و معرفته إلى الآن من الطبيعة غير كاف لإشباع غريزة الإنسان التطلعية، و فضوله العلمي. بل محاولات فهم الطبيعة و كشف أسرارها محاولات لم تهدأ و لن تهدأ لأنها ممارسة فطرية للإنسان و دفع عقلي لازم له، و حتى لو يتم الكشف التام لأسرار الطبيعة و الوقوف على حقيقتها، و هذا ما لا يمكن، كما يقرره العلماء إلى الآن وفق نسبة ما تم كشفه إلى الآن، رغم كل هذا التطور المعرفي الهائل. فان الانسان بعد ان يهيمن على الطبيعة و يكشف أسرارها كإفتراض، فانه سيحاول الانطلاقة الى ابعد من حدود الطبيعة في عالم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا). هذا العالم الذي تعامل معه الإنسان منذ أول نشوء عملية التفكير بشكل فطري، ثم عضدت وجوده الأديان و رسخته في عمق الذات العاقلة.

وكل هذا يحتاج إلى مدرسة لا تقف عند حدود التجربة و مكتشفات الحواس، ولا المثالية المتعالية التي تقف عند حدود مرسومة على اعتاب النظرة إلى المثالية للواقع، و هذا لا يكون إلا من خلال مدرسة واقعية تُنتج منظومة عمل معرفي قادر على المحاولة في كشف أسرار الكون والطبيعة وما بعد الطبيعة بنحو من التقرب إلى اليقين.

المصادر

١- العقل . جيل جاستون جرانجي، الطبعة الأولى : دار الكتب العلمية

٢- الأســس العقليــة للاصــول. الســيد عمــار أبــو رغيــف، مركــز رعايــة الدراسات الجادة

٣- مقالات عراقية. السيد عمار أبو رغيف، معهد الدراسات العقلية

٤- في النفس. أرسطو طاليس. دار إحياء الكتب العربية

٥- الإشارات و التنبيهات. أبن سينا، الناشر: دار المعارف، الطبعة الثالثة

٦- شرح الإشارات و التنبيهات، حسن ملكشاهي، دار المعارف بيروت

٧- برتراند رسل. تاريخ الفلسفة الغربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب

٨- العقل عند دافسدن، سلسلة دراسات الفلسـفة المعاصـرة كليـة الآداب جامعة المنيا

٩- أرسطو: دعوة للفلسـفة (بروتريبتيقـوس) قدمـه للعربيـة مـع تعليقـات وشروح الدكتور عبد الغفار مكاوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ ص ٣٧-٣٧

١٠- المنهج الجديد في تعليم الفلسفة. الشيخ مصباح يزدري دار المعارف للمطبوعات، بيروت. الطبعة الأولى

١١- قضة الحضارة. ويل دورانت

١٢- مخاضـات الحداثـة. الـدكتور محمـد سـبيلا، مركـز دراسـات فلسـفة الدين، بغداد

١٣- الحداثة ومـا بعـد الحداثـة. الـدكتور محمـد سـبيلا، مركـز دراسـات فلسفة الدين، بغداد

١٤- العلم من منظره الجديد. لروبرت م.أروس و جورجن.ستانسيو. ترجمة كمال خليالي

١٥- أصول الفلسفة و المذهب الواقعي. للسيد الطباطبائي مع شرح وتعليقة الشيخ مطهري. معهد الدراسات العقلية النجف الاشرف

١٦- تأملات في الفلسفة الميتافيزيقية. رينيه ديكارت، المنظمة العربية للترجمة

١٧- مقال في المنهج. رينيه ديكارت، المنظمة العربية للترجمة

١٨- فلسفتنا . السيد الشهيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت

١٩- المعالم الجديدة للأصول، السيد الشهيد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات بيروت.

٢٠- الأخلاق. سبينوزا، المنظمة العربية للترجمة

٢١- موسوعة العلوم الفلسفية، هيجل مكتبة التنوير بيروت الطبعة أولى

٢٢- الموسوعة الفلسفية المختصرة. جوناثان رى،و ج. أو. أرمسون

٢٣- موسوعة الفلسفة. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر

٢٤- تاريخية المعرفة منذ الاغريق حتى أبن رشد، مجيد محمود

٢٥- الذهبي. سير أعلام النبلاء ، الطبقة السابعة عشر ، محمد بن زكريا

٢٦- رسالة الدعواى القلبية. الفارابي

٢٧- نقد نقد العقل العربي وحدة العقل الإسلامي العربي، جورج طرابيشي، دار الساقي الطبعة الأولى

٢٨- الشفاء . ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت طبعة ١٩٨٨م.
٢٩- أبن رشد سيرة وفكر . الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية
٣٠- فصل المقال. ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، مقدمة د محمد عابد الجابري
٣١- شرح كتاب الاسفار. للسيد كمال الحيدري، مؤسسة الإمام الجواد(ع) للفكر والثقافة
٣٢- الملل والنحل. الشهرستاني، الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة الثانية
٣٣- الكافي. للشيح الكليني
٣٤- لسان العرب. لابن منظور
٣٥- مقال من موقع الكاتب العراقي يحى محمد
٣٦- مقال في موقع حراء أ.د. بركات محمد مراد
٣٧- الموسوعة البريطانية الحرة ويبيكيديا

المحتويات

الإهداء ٥

المقدمة ٦

تمهيد.. ١٠

العقل و العقلانية.. ١٠

الباب الأول ٢٣

الفصل الأول.. ٢٥

تعقيد بحث مسالة العقل.. ٢٥

تنظير أولي كبداية لتعميق الرؤية ٣٢

بدايات نشأة التفكير العقلي ٣٧

بدايات نشوء جدل العقل ٤٢

ملامح العقلانية في الحضارة الإسلامية.. ٥٣

مفهوم العقل ٥٨

مبحث النفس ومدخليته في فهم العقل ٦٧

أهمية المبحث العقلي ٨٤

تحولات العقل بعد عصر الحداثة وما بعدها.. ٩١

الفصل الثاني.. ٩٧

تعريف العقل ٩٧

مرونة مفهوم العقل في الفلسفة ١٠٠

تاريخ مسار العقل.. ١٠٥

مراتب العقل.. ١٠٨

الباب الثاني.. ١١٧
الفصل الأول.. ١١٨
إنعطافة تأريخية في مسار العقل في الغرب.. ١١٨
بدايات نهضة العقل و أزمة الشك ١٢٢
في العالم الإسلامي.. ١٣١
الفصل الثاني.. ١٣٧
أزمة العقل ١٣٧
أزمة العقل الغربي.. ١٤٢
عصر الشك ١٥٦
التحول الكبير بعد الأزمة.. ١٥٩
العقل هنا ١٦١
الإتجاه التجريبي ١٦٣
جدل الإتجاه التجريبي المادي ١٦٨
نظرة ستيفن هوكنك ١٨٢
الإتجاه التجريبي وعصر الحداثة وتفكيك البنى.. ١٨٥
ما بعد التجربة ١٩٠
نتيجة جدل المعرفة في عصر ما بعد الحداثة ١٩٣
الباب الثالث.. ١٩٦
الفصل الأول.. ١٩٧
المدرسة العقلية.. ١٩٧
الإتجاه المثالي ٢٠٣

المدرسة الواقعية ٢١٠
المدرسة المثالية الحديثة........................ ٢١٣
الفصل الثاني........................ ٢١٦
فيلسوف الشك المنهجي رينيه ديكارت ٢١٦
الشك الديكارتي........................ ٢١٧
جدل العقل عند ديكارت ٢٢٤
ما بعد ديكارت والتحول الفكري لسبينوزا........................ ٢٣٠
العقل الكوني و العقل المُحدد........................ ٢٤٧
الفصل الثالث........................ ٢٥٢
كانط ونسبية العقل........................ ٢٥٢
فرانسيس بيكون........................ ٢٥٨
جون لوك........................ ٢٦٤
دايفيد هيوم ٢٧٢
إيمانويل كانط........................ ٢٧٧
الفصل الرابع ٢٩١
الديالكاتيكية من مثالية هيغل إلى مادية ماركس........................ ٢٩١
منطق هيغل ٢٩٩
فلسفة التاريخ........................ ٣٠٠
التاريخ النظري........................ ٣٠٠
التاريخ الفلسفي ٣٠١
ماركس أنجلز........................ ٣٠٢

الفصل الرابع ٣٠٦

موت الفلسفة ٣٠٦

فيلسوف الظاهريات (هوسرل).. ٣١٠

ماذا يريد هوسرل من هذا التعريف للقصدية؟.. ٣١١

هنري برجسون.. ٣١٥

أزمة العقل الغربي وما بعد الحداثة ٣٢٢

الباب الرابع.. ٣٣٢

الفصل الأول.. ٣٣٣

النزعة العقلانية عند المسلمين.. ٣٣٣

أسلمة العقل.. ٣٣٧

بدايات نشأة الإتجاه العقلي عند المسلمين ٣٥٠

تعامل المسلمين مع هذه المرحلة ٣٦٠

بدايات النزعة العقلانية في العالم الإسلامي.. ٣٦٥

لمحة عن بدايات نشأة الفلسفة عند المسلمين ٣٨٢

الفصل الثاني.. ٣٨٥

فيلسوف التأسيس الكندي ٣٨٥

أبو بكر الرازي ٤٠٢

فيلسوف التوليف أبو نصر محمد الفارابي ٤١٠

الفصل الثالث.. ٤١٨

أبن سينا، و مدرسته الشمولية في الفلسفة ٤١٨

الجانب الإشراقي في فلسفة أبن سينا ٤٣٧

التجربة من أهم مصادر المعرفة عند أبن سينا ٤٣٩
ابن سينا والطب النفسي ٤٤٣
تفسير الأحلام سيكولوجيا ٤٤٦
التذكر والكفّ الرجعي ٤٤٨
الفصل الرابع ٤٥٤
أبن رشد و الأرسطية الجديدة ٤٥٤
أبن باجة ٤٥٨
أبن الطفيل ٤٦٠
منهجية أبن رشد في فصل المقال ٤٦٥
الباب الخامس ٤٧٠
الفصل الأول ٤٧١
مدرسة الحكمة المتعالية ٤٧١
ثم المحقق نصير الدين الطوسي ٤٧٤
شيخ الإشراق السهروردي ٤٧٥
محمّد باقر بن محمّد الحسيني الاسترآبادي المعروف الميرداماد ٤٧٨
صدر المتألهين ٤٨١
المنهج العقلي في الحكمة المتعالية ٤٨٤
المعرفة الوجودية في الحكمة المتعالية ٤٩١
نقد إجمالي لمدرسة صدر المتألهين ٥٠٧
الفصل الثاني ٥٢٥
المذهب الذاتي في المعرفة ٥٢٥

عند السيد الشهيد محمد باقر الصدر (رض) ٥٢٥
التحول الجوهري في المعرفة عند الصدر ٥٤٩
حل الإشكالية ٥٥٣
ماذا يترتب على نظرية المذهب الذاتي في المعرف ؟؟........................ ٥٥٨
الخاتمة ٥٦٤
المصادر ٥٦٨
المحتويات ٥٧١



إتجاهات العقل

دراسة في مدارس وآراء العقل،
ومناهج التفكير العقلي

النجف الأشرف، حي السعد، شارع ٦٠
thd_srd@yahoo.com • thdsrd@gmail.com